یا کبیکج یا کبیکج یا کبیکج

عليك اعتمادي يا مفرج كربتي ● ويا مونسي في وحدتي عند شدتي ● ويا من نقضت العهد بيني وبينه مرارا فلم يغضب على قطيعتي

أغثني فاني قد عصيتك جاهلا ● أعنّي بغفرانك ذنبي بنيتي ● فلولا الأعتبا تسيح بأدمع تحنّ على نفسي وطالت مناجتي

ولكن ذنوبي أرهقتني جراحها ● فقلت دموعي من شقائي وقسوتي ● فأصبحت مأسورا بذنبي مقيدا ● فوا أسوء حالي من بلائي وغفلتي

الباب الأول

كتاب مجمع المسائل

المقالة النصيرية في الكلام لنصير الطوسي

ويليه

شرحها المسوم بالرسالة العزية في شرح المقالة النصيرية

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KÜTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 660/1-2

RAĞIP P.
Ka. N.
795

٨٠٦٧
١٧

٧٩٧

نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على محمد المخصوص
بالرسالة وآله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة اني
اوردت فيها قواعد العقايد من العلم المنسوب الى الاصالة واحترزت
في تقريرها عن الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى السامة والملالة
واقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه

اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجودا واما ان
لا يكون وما لا يكون موجودا معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت
وبين المعدوم والمنفي عند المحققين ومشايخ المعتزلة يقسمون
الثابت الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلون
المنفي ما عدا هذه الثلثة والحكماء يقولون الموجود يكون خارجيا ويكون
ذهنيا ويكون كليهما وكذلك المعدوم اصل اخر كل ما
يمكن ان يعبر عنه فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما
والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع والمحال او المستحيل والثالث هو
الممكن والجايز اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا عن غيره وهو الواجب
لذاته واما ان يكون وجوبه عن غيره فيكون واجبا بغيره ممكنا لذاته
وكذلك الممتنع وما يفيد وجود غيره يسمونه موجبا او علة وذلك

الغير يكون موجدا او معلولا والممكن لذاته متساوي النسبة الى
طرفي وجوده وعدمه فان كان له موجد كان موجودا وان لم
يكن له موجد بقي على حالة العدم ويكون عدم موجده كالعلة
لعدمه اصل اخر كل ما يتصور فان امكن تصوره لا مع غيره
فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف عنينا به شيئا له صفة
فالشيء هو الذات وقولنا له صفة هو صفته اصل اخر كل موجود
فاما ان يكون لوجوده اول ولا محالة يكون لا وجوده متقدما على
وجوده ويسمى محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا
والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما يوجده او بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضي على الحاضر او بالشرف
كتقدم المعلم على متعلمه او بالوضع كتقدم الاقرب على الابعد
والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم للامس على اليوم اصل اخر
ما يوجد من الممكنات فاما ان يوجد قايما بذاته كالانسان وهو الجوهر
او يوجد قايما بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالا وذلك
الغير محله والحكماء يقولون الحال ان كان سببا لقوام محله كالانسانية
لبدن الانسان كان صورة ومحله مادته وان لم يكن كذلك
كالبياض في كان عرضا ومحله موضوعه والجوهر عندهم

الجسم

كل ما لا يكون في موضوع سواء كان صورة او مادة او
مركبا منهما وهو الجسم عندهم او غير ذلك واما عند المتكلمين النفس او العقل
فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون كل جزء منها بالجوهر الفرد
وتاليفه عند الاشعرية من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما
من اربعة جواهر واما من ثمانية فصاعدا لكون الجسم عندهم
ما هو الطويل العريض العميق والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع
الوجود والاعراض عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند
بعضهم ثلثة وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحيوة
والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة والاعتقاد
والظن والنظر والالم واحد عشر تكون للاحياء وغير الاحياء
ع وهي الكون وهو يشمل اربعة اشياء الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والتاليف والاعتماد كالثقل والحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة واللون والصوت والرائحة والطعم والاثنان اللذان زاد
بعضهم فيها الفناء والموت والحكماء قالوا اجناس الاعراض
تسعة الكم والكيف والمضاف والوضع والاين ومتى والملك
والفعل والانفعال وتسمى هي مع الجوهر بالمقولات العشرة الشاملة
لجميع الممكنات **اصل آخر** الموجودات اما متماثلة واما متضادة

واما متخالفة اما المتماثل فكالبياضين المتساويين في البياضية واما
المتضادة فهي الاعراض التي تكون من جنس واحد لا يمكن ان تجتمع في
محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه
عنها جميعا كالالوان والحكماء زادوا في قيودها ان يكون
بينهما غاية البعد فاذا تجوز ان يكون لعرض اضداد كثيرة
على الراي الاول ولا يجوز ان يكون له الا ضد واحد على الراي الثاني
وما عدا المتماثلة والمتضادة فمختلفة واعلم ان التقابل الذي يشمل
التضاد وغيره على اربعة اوجه احدها بالتضاد والثاني التقابل بالنفي
والاثبات والثالث التقابل بالملكة والعدم والعمى والرابع التقابل بالتضايف كالبصر
كالابوة والبنوة **اصل آخر** الدور محال وهو ان يكون
المعلول علة لعلته بواسطة او بغير واسطة او المتاخر من حيث هو
متاخر متقدما على متقدمه من تلك الحيثية والتسلسل عند
المتكلمين محال مطلقا وبالجملة كل عدد يفرض غير متناه لان
كل عدد يفرض فهو قابل للقلة بان ينقص منه شيء وللكثرة
بان يزاد عليه شيء وكل قابل للقلة والكثرة فهو متناه واما
عند الحكماء فكل عدد تكون احاده موجودة دفعة او لا
يكون له ترتيب فيجوز ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اردنا

تقديمها وبيان ما يحتاج إلى البيان منها فيجيء في مواضعها وقد أوردنا ما أردنا إيراده في خمسة أبواب

الباب الأول في بيان موجد العالم

العالم عبارة عما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى إما جواهر وإما أعراض وإذا ثبت احتياج الجواهر إلى موجد ثبت احتياج الأعراض إليه لاحتياجها إلى ما يحتاج إليه والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجيء ويثبتون أولا حدوث الأجسام والجواهر ويستدلون بذلك على إثبات محدثها القديم ولهم في إثبات حدوث الأجسام طرق أحدها قولهم كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على إثبات أربع دعاوى إحديها إثبات وجود الحوادث والثانية بيان أن كل جسم لا يخلو منها والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان أن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث أما الأول فظاهر فإن الأكوان أعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات أمور ثبوتية هي غير الأجسام وذلك لأن الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز آخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن أن يتخلل بينهما جوهر والافتراق هو كونهما

في حيزين على وجه يمكن أن يتخلل بينهما جوهر والأكوان تتغير وتتبدل مع ثبوت الأجسام فهي أمور موجودة غير الأجسام ولا يمكن وجودها إلا في الأجسام وأما بيان أن الأجسام لا تخلو عنها فلأن كل جسم يستحيل أن يكون إلا في حيز وكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون وإذا كان جسمان في حيزين انحصر كونهما في الاجتماع والافتراق وأما أنها حادثة فلأنها تزول وتتبدل بعضها ببعض وإذ هي محتاجة في وجودها إلى غيرها فهي ممكنة وسنقيم الدلالة على أن كل ممكن حادث

مطلب الدليل على أن كل ممكن حادث

ولا يجوز أن يكون قبل كل حادث حادث إلى غير النهاية أما أولا فلأن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان ويستحيل أن يتطرق إلى غير المتناهي الزيادة والنقصان وذلك لأن الناقص منها بعدد متناه يستحيل أن يكون مساويا لها وإذا فرض الناقص وغير الناقص تطابق من واحد وجب أن ينتهي الناقص ويمتد بعد انتهائها غير الناقص فيكون الناقص متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه إلا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم وأما ثانيا فلأن كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل أن

مبدا

ن

الدليل الآخر

يوجد إلا انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى تصل النوبة إليه وانقضاء
ما لا نهاية له من الحوادث محال ويلزم منه أن يكون وجود كل حادث
يسبقه ما لا نهاية له من الحوادث محالا ولكن الحوادث موجودة فاذا
كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل وأما ثالثا فلأن كل حادث الدليل الثالث
مسبوق بعدم أزلي ولو كان في الأزل حادث موجود لاجتمع وجوده مع
عدمه وذلك محال فاذا في الأزل يكون جميع الحوادث معدوما وأما
بيان أن كل ما لا يخلو من الحوادث حادث فظاهر وذلك لأن جميع
الحوادث معدومة في الأزل فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان
موجودا في الأزل لكان خاليا عنها وهو محال فاذا ثبت أن الأجسام
حادثة وكذلك الجواهر والأعراض **طريق آخر** لا يجوز أن يكون
جسم من الأجسام أزليا لأنه في الأزل إما أن يكون متحركا أو
ساكنا وكلاهما محال أما كونه متحركا فلأن الأزل
عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن الكون المسبوق
بالغير فهما لا يجتمعان وأما كونه ساكنا فمحال لأن السكون
مع أنه يقتضي أيضا المسبوقية يكون مثله ليس بواجب الوجود
وإذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما سيجيء بيانه
طريق آخر وهو أعم من الأولين وذلك أن يقال كل ما سوى الواجب

ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء
كان جسما أو جوهرا أو عرضا أو غير ذلك أما المقدمة الأولى
فظاهرة وأما المقدمة الثانية فلأن الممكن يحتاج في وجوده إلى
موجد والموجد لا يمكن أن يوجده حال وجوده فإن إيجاد الموجود
وتحصيل الحاصل محال ويلزم منه أن يوجده لا وجوده فيكون وجوده
مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه وإذا ثبت كون ما سوى الواجب
محدثا وكان احتياج كل محدث إلى محدث يوجده ضروريا ثبت
أن لجميع العالم من الأجسام والأعراض وما سواهما من الممكنات
محدثا وهو المطلوب فهذه طرق المتكلمين في إثبات الصانع
وأما الحكماء فقالوا الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن
والممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجد فإن كان موجده واجبا
فقد ثبت أن في الوجود واجب وجود لذاته وإن كان ممكنا
كان محتاجا إلى مؤثر آخر والكلام فيه كالكلام
في الأول والدور محال والتسلسل محال كما مر على تقدير
ثبوته نأخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لاحتياجه
بدون أفراده وأفراده غيره ثم المؤثر فيه لا يجوز أن يكون نفسه
ولا يجوز أن يكون داخلا فيه لأن الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه

ولا في علته فلا يكون مؤثرا في الجميع ولم يبق الا ان يكون للجميع مؤثر
خارج والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا
فاذا وجود واجب وجود لنا انه ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها
وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام
وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات ويجاب عنها باجوبة لا
نذكرها لانها بالكتب المطولة اليق لكنا نورد ما هو موضع
معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع وهو ان
المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدما لا
يمكن ان يكون المتقدم مع المتاخر دفعة والحكماء قالوا
ان مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان
لكي يقع المتقدم في زمان والمتاخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب
الوجود فتقدم العدم على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال
وهذا هو قولهم في تقدم بعض الممكنات قالوا بل انما يكون
هذا التقدم من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه واجاب
المتكلمون بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا
لا يجب ان يكون بحسب زمان يباين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض لا يكون بزمان اخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا

اى تقدم عدم الممكن على وجوده مثل تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض

ن

بد فيكفي فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجوده المغاير
للممكنات المحدثة فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه
المسئلة مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات الى موجدها

الباب الثاني في ذكر صفات الصانع تعالى

لى

وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها انه تعالى
قادر والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل واذا فعل فباختيار وارادة
لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر
عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تاخر عنه الفعل لما كان
صدور الفعل عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم
على الصدور والمتكلمون يقولون ان الباري تعالى قادر اذ كان
فعله حادثا غير صادر عنه في الازل ويلزم القائلين بالقدم
كون فاعله موجبا والحكماء يقولون كل فاعل بارادة مختار
سواء قارنه الفعل في زمانه او تاخر عنه وموضع الخلاف في التاخير
فان المتكلمين يقولون انه لا يبعد الا ان يصدر عن الفاعل
وجوده بعد وجود الداعي بالزمان او بتقدير الزمان ويقولون انه لا
ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه واذا حصل الداعي
للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف بين المتكلمين

والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضي ايجاب
فاعله اذا كان تبعا لداعيه وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض القدماء
انكروه مخافة التزام الايجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود
الفعل اولى من لا وجوده وقيل لهم هل يمكن لا وقوع الفعل مع هذه
الاولوية ام لا فان امكن فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كانت
الاولوية هي الوجوب ولا يتغير الحكم وتتغير الالفاظ وقال الاخرون
للقادر ان يختار احد طرفي الفعل والترك من غير رجحان لذلك الطرف
ويمثلون بالهارب الواصل الى طريقين متساويين يضطر الى المشي في
احدهما والعطشان اذا حضره وعاءان متساويان فانهما يختار ان احد
الطريقين والوعاءين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر ومع التزام هذا
يلزم محالات وتتعذر اثبات الارادة له تعالى **ومنها** انه تعالى
عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير والدليل عليه ان افعاله محكمة
متقنة يتبين ذلك لمن يعرف حكمته تعالى في (خلق) السموات والارض
واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها وسائر
الموجودات ويكون كل من يصدر عنه افعال منتظمة محكمة
عالما وهذا ضروري ولكونه تعالى واجبا لذاته وغيره ممكنا لذاته
كان ما سواه متساوي النسبة اليه ولم يكن بعضه اولى بان

بأن يكون مقدورا له دون بعض او معلوما له دون بعض فهو قادر على
جميع ما يصح ان يقدر عليه عالم بجميع ما يصح ان يعلم كليا كان
او جزئيا وتكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب والممتنع
يعلمان ولا يقدر عليهما ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط
شيئا واحدا والباقي بتوسط ومعلومه كل ما لا يتغير واما المتغيرات
فلا تكون من حيث التغير معلومة له لوجوب تغير العلم بتغير
المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وايضا عند بعض المعتزلة انه
تعالى لا يقدر على القبائح لامتناعها ووقوعها عن العالم بها الغني
عنها **ومنها** انه تعالى حي لامتناع كون من يمكن ان يوصف
عنه بانه قادر وعالم غير حي ويفسرون الحيوة بما من شانه ان يوصف
الموصوف به بالقدرة والعلم **ومنها** انه تعالى مريد وذلك لان
صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه في
وقت دون وقت يحتاج الى مخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعي
الذي مر ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة
بالمتجددات لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ويقولون
انها عرض لا في محل وبذلك ينتقض حدا الجوهر والعرض اللذين مر
ذكرهما والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعضها تقتضي

صح

حتى الفعل في هذا الجسم

وجوب كون المريد عالما مميزا او لكونه تعالى واجب الوجود لذاته انه يجب
ان يكون دايم الوجود باقيا فيما لم يزل ولا يزال والاشعرية
يقولون ان البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات **ومنها** انه
تعالى سميع بصير ويدل عليه احاطته بما يصح ان يسمع ويبصر
فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى
يوصف بهما وكذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام
عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم به يخبر بايجاد الحروف
والاصوات التي يتألف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن
لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والاصوات المؤلفة
الكلام لا يكون متكلما كالببغاء والمعتزلة يقولون
كل من يوجد حروفا واصواتا منظومة دالة على ما يريد الاخبار عنه
فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم وبعض المتكلم
المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك صفة له
غير العلم والسمع والبصر والحيوة **ومنها** انه تعالى واحد اما دليل
المتكلمين عليه ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات
وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير كون الالهة
كثيرين واختلاف دواعيهم في ايجاد مقدور واحد بعينه في

وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده او ايجاده في ذلك الوقت
او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل
ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة
معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم الهة فاذن يستحيل كونهم
كثيرين فهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه
الحجة عن ذكر ساير الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات
الصفات الالهية واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع
ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى ليس يختلف
ولو كان المتصف به اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز
كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع
من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا ويلزم من ذلك ان
يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك محال
وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء خارج عن مفهوم الواجب
لذاته والصفات عندهم ليست بزايدة على ذات الواجب لذاته
بهذه الحجة بعينها بل حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود المشترك
بينه وبين غيره وقدرته وعلمه وارادته ليس غير اعتبار ذلك الوجود
بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته هو عين صحة

صدور الكل عنه وعلمه هو حصول الكل له وارادته عنايته
بالكل فقط من غير ان يوهم تكثرا في ذاته اصلا وبعض مشايخ
المعتزلة يقيمون الحجة بعد اثبات هذه الصفات على انه تعالى
موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصاف
ذواتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود وابو هاشم من المعتزلة
يقول بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما
يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها الصفة
الالهية ويقول هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة
ولا معدومة بل وسائط بين الوجود والعدم والارادة ومتاخرو
كابي الحسين البصري ومن تبعه يقولون ان صفاته تعالى ليست على
ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات
راجعة اليها فان الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر علمه
بالمسموعات والمبصرات والارادة علمه بالمصالح المقتضية لايجاد
الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زائد على الذات
وليس وجوده مشتركا بينه وبين غيره وانما يكون للعلم اضافة
الى المعلومات تتغير تلك الاضافة بتغير المعلومات ولا تتغير الذات
بتغيرها واهل السنة يقولون انه تعالى قادر بقدرة قديمة وكذلك

عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحي بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم
بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم ويقول ابو الحسن الاشعري
بغير ذلك من الصفات ويقول ان الصفات ليست هي ذاته ولا
غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست احديهما هي الاخرى والصفا
ويقول ان الصفات وان كانت زائدة على الذات فلا تكون
مغايرة لها بهذا المعنى وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين
او الخالقية صفة غير القدرة فان القدرة متساوية النسبة
الى جميع الممكنات والتكوين مختص بالمخلوقات وعند اهل السنة
ان الله تعالى يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات
واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص القرآن والحديث
والمشبهة قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى
كما ترى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله تعالى جسم لا كالاجسا
م الاخر وقالوا ان الله تعالى خلق آدم على صورته والمعتزلة قالوا انه تعالى
ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى والحكماء قالوا انه تعالى
وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون
جميع ذلك مفارقا للاجسام والاجسام المتسقة لا ترى مع كونها
في جهة واكثر الاعراض لا يرى والمرئي عندهم الا الالوان

والاعراض وانما ترى محالها بتوسطها وغير ذلك لا يمكن ان يرى
فهذا هو الكلام في الصفات الثبوتية واما غير الثبوتية من
الصفات **ومنها** انه تعالى لا يكون فيه تركب او اثنينية او (فمنها) (يمكن ان)
احتمال قسمة بوجه من الوجوه وذلك لاحتياج ما يكون كذلك
الى كل واحد من اجزائه او اقسامه وذلك يناقض كونه واجبا
لذاته مبدأ اولا لكل ما عداه **ومنها** انه تعالى لا يمكن ان يكو (ن) (وكونه)
في حيز او جهة او محل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل
في وجوده ولذلك لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وخالفت
المشبهة والمجسمة في ذلك اذ قالوا انه في جهة او في جسم لا كغيره
من الاجسام وذهب بعض الصوفية الى حلوله في قلوب اوليائه ولعل (بجواز)
مرادهم غير ما نعنيه من حلول الاعراض في محالها ولا يجوز ان تكون
فاعليته زائدة على ذاته لانه تعالى فاعل لما سواه ولو كانت فاعليته
زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته وحينئذ تكون الذات فاعلة
لتلك الفاعلية فيكون فاعليته قبل فاعليته وهذا محال
وذلك مخالف لما ذهب اليه القائلون بالتكوين والخالقية ولا يجوز
ان يكون قابلا لشيء من الاعراض والصور او لتاثير غيره فيه لان اجتماع
الفاعلية والقابلية فيه يقتضي التركيب ولا يجوز ان يكون

له الم لان الالم هو انما يحدث من ادراك المنافي وهو لا منافي له فان ما
عداه انما يصدر عنه وعند المتكلمين ايضا لا يجوز ان يكون
له لذة لان اللذة ادراك انفعال وتاثر من الغير ملائم للمزاج والطبيعة
والحكماء قالوا اللذة هو ادراك الملائم وهو تعالى عالم لذاته بذاته
واشد الملايمات بالقياس اليه هو ذاته فلذا انه اعظم اللذات ولا
يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة شيئين شيئا واحدا الا بان ينتفي احدهما
ويبقى الاخر او ينتفيا معا ويحدث شيء ثالث فان ذلك محال عقلا وقوم
من القدماء قالوا كل من تعقل شيئا تعقلا تاما اتحد بمعقوله
ذلك واليه ذهب جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرناه
غير معقول فهذا ما ذكره مثبتوا الصفات ونفاتها

الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال (ل)

قال بعض اهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور
واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه كل واحد
منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرا وان كان مجموعهما لم
يكن كل واحد قادرا او قبل فرض قادرا هذا خلف وان لم يكن (ي)
احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب وقال ابو الحسن الاشعري
هذا انما يلزم عند تقدير كونهما مؤثرين [illegible]

للعبد قدرة ولله قدرة لكن قدرة الله قديمة وقدرة العبد تكون مع
الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا تأثير له في الفعل الا ان العبد
الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة
والفعل يسمى كسبا للاول ولا يسمى ذلك بالثاني ومذهبه ان لا مؤثر
في الوجود الا الله تعالى وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان
ذات الفعل من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية
وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحق الى ان
القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه وذهبت المعتزلة
وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان العبد
له قدرة قبل الفعل وارادة بهما يتم مؤثريته فيصدر عنه الفعل
ويكون العبد مختارا اذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل
والترك وتبعا لداعيه الذي هو ارادته والفعل يكون بالقياس
الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس اليها مع الارادة يصير
واجبا وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند
وجود القدرة والارادة يصير اولى بالوجود حذرا من ان يلزمهم القول
بالجبر لو قالوا بالوجوب وليس ذلك بحق لان حصول الاولوية ان جاز
حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو

الوجوب وانما غيروا اللفظ دون المعنى والحكماء ايضا قالوا بمثل
ذلك اعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة والذين
قالوا بمؤثرية الله وحده صرحوا بانه تعالى مريد لكل الكائنات
والمعتزلة قالوا انه يريد ما يفعله واما ما يفعله العبد فهو يريد
طاعته ولا يريد معصيته وهذه الارادة غير الارادة الاولى
في المعنى والحكماء قالوا انه تعالى الخير بالذات وانما يدخل
الشر فيما يريده بالعرض

فصل

الافعال تنقسم الى حسن وقبيح
والحسن والقبح معان مختلفة منها ان يوصف الفعل الملائم او الشيء
الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل او الشيء
الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هاهنا هذين المعنيين
بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذما او عقابا
وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شيء من
الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسنا او قبيحا
بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل تحكم
بحسن بعض الافعال كالعدل والصدق وبقبح بعضها كالظلم
والكذب والشرع ايضا يحكم بهما في بعض الافعال والحسن
العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبح العقلي

ما يستحق به ولحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبح ما هو
ما هو مستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل
الموصوف به الذم والعقاب ويقولون بان الله تعالى لا يخل بالواجب
العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب
القبيح بالاختيار جاهل او محتاج واحتج عليهم اهل السنة بان
الفعل القبيح كالكذب مثلا قد يزول قبحه عند اشتماله على مصلحة
كلية عامة والاحكام البديهية ككون الكل
اعظم من جزئه لا يمكن ان يزول بسبب اصلا واما الحكماء
فقالوا العقل النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون
الكل اعظم من جزئه لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا
بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع
والاشخاص ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين
ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون منكورا في شريعة
من الشرايع باحكام الشرايع غير المكتوبة ويسمون ما نطق به
شريعة من الشرايع باحكام الشرايع المكتوبة والقائلون
بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا فقال اكثر المعتزلة
بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى وهكذا العقا ب

لمن يستحقه

لمن يستحقه وذلك لان الله تعالى اوعدهم والوفاء بما وعد واوعد
واجب عقلا وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب
العقلي الوفاء بالوعد واجب اما بالوعيد غير واجب لانه حق الله تعالى
ولا يجب عليه ان ياخذ حق نفسه انما ذلك اليه يعفو لمن يشاء
ويعاقب من يشاء والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب
عليه تعالى لان الاصلح وغير الاصلح متساويان بالقياس الى قدرته
والقادر المحسن الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه
وكان في احدهما زيادة احسان الى غيره اختاره البتة واتفقوا — منهاج
على ان التكليف منه حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق
التعظيم والاجلال الذي لا يحصل لهم بدونه واللطف واجب وهو
ما يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية والثواب
على الطاعة واجب هو يشتمل على عوض المشقة التي تشتمل عليه
القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الالام
التي تصل الى غير المكلفين كالاطفال والبهائم فهذه جملة ما
قالوه في هذا الباب وعند اهل السنة انه لا واجب على الله تعالى
على الله تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئا لغرض البتة فان الفاعل — عل
لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة

يستكمل

قالوا انه تعالى يفعل لغرض يستكمل به غيره لا هو والا لكان فعله
عبثا والعبث منه تعالى قبيح وقالت الحكماء ان علمه بما فيه
المصلحة سبب لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه
ارادته من غير تعدد فيه الا باعتبار القياس العقلي ويسمون وبوجه
تلك الارادة بالعناية **فصل** قال الحكماء الواحد لا يصدر
عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وذلك لانه ان صدر عنه
شيئان فمن حيث صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس
فاذن صدر عنه من حيثيتين والمبدأ الاول تعالى واحد من كل الوجوه
فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ان ذلك الواحد يلزمه
اشياء اذ له اعتبار من حيث ذاته واعتبار بقياسه الى مبدئه واعتبا
المبداء بالقياس اليه واذا تركبت الاعتبارات كثيرة وحينئذ حصلت اعتبارات
يمكن ان يصدر عن المبداء الاول بكل اعتبار شيء وعلى هذا
الوجه تكثر الموجودات الصادرة عنه تعالى واما المتكلمون
فبعضهم يقولون ان هذا انما يصح ان يقال في العلل والمعلولات
اما القادر على الفاعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء من
غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترجيح بعضها على بعض وبعضهم
ينكرون وجود العلل والمعلولات اصلا فيقولون بانه لا مؤثر الا الله

والله

والله تعالى اذا فعل شيئا كالاحراق مقارنا لشيء كالنار على
سبيل العادة ظن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله
وذلك الظن باطل على ما مر بيانه ۞ ۞

الباب الرابع في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها

ويشتمل على قسمين **القسم الاول** في النبوة وما يتعلق بها
النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان
يعرفهم ما يحتاجون اليه في طاعته وفي الاحتراز عن
معصيته ثم يحرضهم على طاعته وعلى الامتناع من معصيته
وتعرف نبوته بثلثة اشياء اولها ان لا يقرر ما يخالف ظاهر
العقل كالقول بان الباري تعالى اكثر من واحد والثاني
ان تكون دعوتهم للخلق الى طاعة الله والاحتراز عن معاصيه
والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجز مقرون
بالتحدي مطابق لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن
امثاله البشر والتحدي هو ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولي فافعلوا
مثل هذا الفعل والفعل الخارق الذي يظهر على واحد من غير
تحد يسمى بالكرامة ويختص بالاولياء عند من يعترف به واختلفوا
في عصمة الانبياء والعصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن

أن يصدر عنه المعاصي من غير إجبار له على ذلك فقال بعضهم هو من لا يصدر
عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد ولا بالسهو من أول عمره
إلى آخره وقال بعضهم السهو لا ينافي العصمة وقال بعضهم الصغيرة لا
تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في عصمة الأنبياء اختصاصها بزمان ن
دعوتهم لا قبل ذلك وقال بعضهم باختصاصها في أداء الرسالة فقط ن
أعني أنه يؤدي ذلك ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو
وأما في سائر الأحوال فيجوز عليه جميع ذلك والبراهمة من الهند
أنكروا النبوة وقالوا كل ما يعرف بالعقل فلا احتياج فيه إلى
نبي وكل ما لا يكون للعقل إليه طريق فهو غير مقبول عند العقلاء
فإذن دعوى النبوة غير مقبولة أصلا **فصل** محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم لأنه ادعى النبوة وظهر عليه المعجز وكل من يكون
كذلك كان رسولا من الله تعالى إذ لا يمكن لغير الله تعالى إظهار
المعجز عقيب دعوى إنسان مطابقا لقوله أما دعواه فمعلوم بالتواتر
وأما ظهور المعجز عليه وإن كانت رواياته مختلفة لكنها أكثر
ما يمكن أن ينكر والقرآن ما لا يمكن أن ينكر والتحدي به
ظاهر واختلفوا في وجه إعجازه فقال قوم إن فصاحته إعجازه وقال
قوم إن صرف عقول القادرين على إيراد معارضته عنه وظهور عجزهم

عند

عند التحدي مع القدرة عليه هو إعجازه وأما كون كل مدعي
نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم عقلا لأن المعجز لا يكون
عل من غير الله وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى إياه ومن ادعى
النبوة وصدقه الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من أخبر
محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن نبوته من الأنبياء الماضين
فهم أنبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته **فصل** للحكماء
في إثبات النبوة طريق آخر وهو أن الإنسان مدني بالطبع أي لا يمكن
تعيشه إلا باجتماعه مع أبناء نوعه ليقوم كل واحد بشيء مما
يحتاجون إليه في معاشهم من الأغذية والملبوسات والأبنية وغير
يمتنع أن ذلك فيتعاونوا في ذلك إذ يتعذر لواحد على جميع ما يحتاج إليه من غير
معاونة غيره فيه وإذا كان كل إنسان مجبولا على شهوة وغضب
فمن الممكن أن يستعين من أبناء نوعه من غير أن يعينهم فلا يستقيم
أمرهم إلا بعدل لا يجوز أن يكون مقرر ذلك العدل واحدا منهم من
غير مزية إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم والمعجز هو الذي
به يمتاز مقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن
مقبولا عند الجمهور ولو لم يعرفوا الله لما عرفوا كون ذلك من عنده
فإذن لا يمكن استقامة أمور نوع الإنسان إلا بنبي ذي معجز يخبرهم

عن ابيهم بما لا يمتنع في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير
ويعدهم بما يرغبون فيه ان استقاموا ويوعدهم بما يكرهونه ان لم
يستقيموا ويمهد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كل ما
يشاء المطلع على الضماير الغني عن غيره لكي لا ينسوه ويقبلوا شرعه
ظاهرا وباطنا وقواعد تقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص
وبالنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها
ليستقيم الناس على ما ينفعهم في دنياهم واخراهم فان من الممتنع ممن
يجعل في كل بنية حيوان ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء
ان يهمل ما تقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره
الحكماء في هذا الباب **فصل** النسخ جايز وهو تغير الاحكام
الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله واليهود لا يجوزونه
ويقولون النسخ بداء وهو لا يجوز على الله تعالى وذلك ليس بصحيح
فان البداء لا يتحقق الا بكون المحكوم او الوقت غير مختلفين وتمسكوا
بقول موسى عليه السلم تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل
قطعي فان التابيد قد يستعمل في المدد الطويلة والدليل على جواز
النسخ ثبوت حقيقة الشرايع التي جاءت بعد موسى

القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها

الامامة رياسة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ
مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبهما واختلف
الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم
بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه والذين يوجبونه عقلا اختلفوا
فقال بعضهم بوجوبه من الله وبعضهم بوجوبه على الله وبعضهم
بوجوبه على الخلق اما القايلون بوجوبه من الله فهم الغلاة والاسمعيلية
واما القايلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القايلون بامامة علي
بعد النبي واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه
هو النص من الله او ممن هو منصوص من قبل الله لا غير فقالت الامامية
الاثنا عشرية والكيسانية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القا
بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ وابي القسم البلخي وابي
الحسين البصري من المعتزلة واما القايلون بوجوبه على الخلق سمعا
فهم اهل السنة وهذان الفريقان اجمعوا على ان الايمة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الخلفاء واما القايلون بلا
وجوبه فهم الخوارج والاصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في
الامامة اما الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات
في صورة انسان يسمونه نبيا واماما ويدعوا الناس الى الدين القويم

والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول
والاتحاد كما يقول به بعض الصوفية فمن القائلين بالالهية علي عليه
السلم السبائية اصحاب عبد الله بن سبا ومنهم النصيرية ومنهم
الاسحاقية ومنهم فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فايدة واما
الاسمعيلية ويسمون الباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا
بالاسمعيلية لانتسابهم الى اسمعيل بن جعفر الصادق وبالباطنية
لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدرا وذلك
الظاهر مظهرا له ولا يكون ظاهر لا باطن له الا ما هو مثل السراب
ولا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم
من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان الله
ابدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وهو
عالم الامر وعالم الغيب ويشتمل على العقول والنفوس والارواح
والحقايق كلها واقرب ما فيها الى الله تعالى هو العقل الاول ثم
ما بعده على الترتيب وعالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة
ويشتمل على الاجرام العلوية والسفلية والاجسام الفلكية
والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسي ثم ساير الاجسام على
الترتيب والعالمان نزلان من الكمال الى النقصان ويعودان الى النقصان
الى

في الكمال حتى ينتهيان الى الامر وهو المعنى المعبر عنه بكن
وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبداه من الله تعالى ومعاده
اليه ثم يقولون الامام هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذي
يقال له العقل الاول وعقل الكل والنبي مظهر النفس التي
يقال لها نفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا
يصير غيره عالما بالله الا بتعليمه اياه ولذلك يسمونهم بالتعليميين
والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر ولا تتم الشريعة التي تحتاج
الناس اليها الا به ولشريعته تنزيل وتاويل ظاهرها التنزيل وباطنه
التاويل والزمان لا يخلوا اما عن نبي واما عن شريعته وايضا لا يخلوا
عن امام ودعوته وهي ربما تكون خفية مع ظهوره الا انها تكون
ظاهرة مع خفايه البتة لئلا يكون للناس على الله حجة وكما
يعرف النبي بالمعجز القولي او الفعلي كذلك الامام يعرف بدعوته
الى الله وبدعواه ان المعرفة بالله لا تحصل الا به والايمة ذرية بعضها
من بعض فلا يكون امام الا وهو ابن امام ويجوز ان يكون للامام
ابناء ليسوا بايمة ولا يخلوا زمان من امام اما ظاهر واما مستور كما
لا يخلوا من نور نهار او ظلمة ليل لم يزل العالم هكذا ولا يزال
وطريقتهم التاليف بين اقوال الحكماء واقوال اهل الشرايع

فما يمكن ان يولف بينهما واما في تعيين ايمة الاسلام قالوا الامام في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عليا وبعده كان ابنه الحسن
اماما مستودعا وابنه الحسين اماما مستقرا ولذلك لم تذهب
الامامة في ذرية الحسن ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين فانتهت بعده
الى علي ابنه ثم الى محمد ابنه ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه وهو
السابع وقالوا بان الايمة في عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين
ولذلك سموهم ايضا بالسبعية لوقوفهم على السبعة الظاهرة
ودخل في عهد محمد زمان استتار الايمة وظهور دعاتهم ثم ظهر
المهدي ببلاد المغرب وادعى انه من ولد اسمعيل واتصل اولاده الى بعد ابن
ابن ابي المستنصر واختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه
وبعضهم بامامة المستعلي ابنه الاخر وبعد نزار استتر ايمة النزار بين
واتصلت امامة المستعلوبين الى ان انقطع في العاضد وكان الحسن بن
علي بن محمد بن الصباح المستولي على قلعة الموت من دعاة النزاريين
ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلي ذكره السلم كان اماما
ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا في زماننا هذا ٥
واما الامامية فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله تعالى يجب
ان يكون الامام معصوما لئلا يضل الخلق ويؤكد ذلك قوله

تعالى لا ينال عهدي الظالمين واتفقوا على امامة علي بعد النبي
عليه السلم اذ لم يكن غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده
الى ابنه الحسن المجتبى ثم الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا ثم
الى ابنه علي زين العابدين ثم الى ابنه جعفر الصادق ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه
موسى الكاظم ثم الى ابنه علي الرضى ثم الى ابنه محمد المهدي
المنتظر التقي ثم الى ابنه علي النقي ثم الى ابنه الحسن الزكي العسكري
ثم الى ابنه محمد المهدي المنتظر خروجه وقالوا انه باق وسيظهر
ويملا الدنيا عدلا كما مليت جورا وهو الثاني عشر منهم
ولاجل ذلك لقبوهم بالاثنا عشرية وهم اكثر اصولهم موافقون
للمعتزلة وهم في الفروع فقه منسوب الى اهل البيت وكان
لهم في سياقة الامامة اختلافات كثيرة لا فايدة في ايرادها
وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذي
ذكرناه واما الكيسانية فقالوا بامامة علي وبعده
بالحسن ثم بالحسين ثم بمحمد بن الحنفية فقالوا انه الامام
المنتظر اعني المهدي الذي يملا الدنيا عدلا وهو الان مستتر في
جبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم قدموه على الحسن والحسين
وبعضهم ساقوا الامامة الى ابنه ابي هاشم ثم الى غيره وهم فرق

متعددة وقد انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم احد
وأما الزيدية فقالوا بامامة علي والحسن والحسين واثبتوها
بالنص الجلي واثبتوا فيما بينهم بعدهم بالنص الخفي وذلك
ان شرايط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة
الاسلام ليهدي الناس اليها ولا يضلهم وزاهدا لكي لا يطمع
في بيوت اموال المسلمين وشجاعا لئلا يهرب في الجهاد مع
المخالفين فيظفروا على الحق وكونه من ولد فاطمة اعني من
اولاد الحسن او الحسين لقوله عليه السلم المهدي من ولد فاطمة
وكونه داعيا الى الله والى دين الحق ظاهرا او يشهر سيفه في
نصرة دينه قالوا وقد نص النبي والايمة بعده ان كل من
استجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض الطاعة
هو النص الخفي ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله
صلى الله عليه وسلم هما امامان قاما او قعدا ويجوز خلو الزمان
عن الامام وقيام الامامين في بقعتين متباعدتين اذا استجمعا هذه الشر
ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين لانه لم يشهر سيفه في الدعوة
الى الله تعالى وقالوا بامامة ابنه زيد لاجتماع الشرايط فيه واليه نسبوا
اذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بامامته ولقب باقي الشيعة بالرافضة

اذ رفضوا زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون
خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل علي لرضى علي بخلافتهم
ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها
واكثرهم في الفروع متابعون لابي حنيفة الا في مسايل قليلة
خالفه ايمتهم فيها ∴ واما القايلون بوجوب نصب الامام
على الخلق عقلا فقالوا الضرر مع عدم الامام متوقع من الظلمة
على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وذلك انما يندفع
بنصب امام يقوم باحكام الشرع وهم موافقون لاهل السنة في
تعيين الايمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب نصب الامام على
يعتقد على ذلك لاجماع السلف عليه وذهبوا الى ان الامام
يعرف اما بنص من يجب يقبل قوله كنبي او امام او اجماع المسلمين
عليه وكان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالاجماع ابا بكر الصديق ثم عمر الفاروق بنص ابي بكر
عليه ثم عثمان ذا النورين بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته
ثم عليا المرتضى باجماع المعتبرين من الصحابة وهولاء هم الخلفاء
الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن ومعوية وصالحه الحسن
فاستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني

اهل
وذلك
ايط
من ع
أن ع

انتقضا الخلافة صح

مروان حتى في بني العباس واجمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم
وانساق الخلافة منهم الى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى واما
الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فقالوا نقع في نصب الامام
فتن وقتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي ومعوية ومن
بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما يوقع في الفتنة
والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية لمن اراد ان يكون
على الحق ويتقرب الى الله بطاعته فهذه هي مذاهب الناس في
الامامة **الباب الخامس في الوعد والوعيد وما يتبعهما**
قد مر ان القايلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا
الوعد بالثواب للمكلفين لكونه لطفا وقالوا الحسن الوعد
لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا الوفاء
بالوعد واختلفوا في الوفاء بالوعيد فقالت التفضيلية ليس ذلك
بواجب لانه حق الله تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير
الوعيد كذبا **واما** الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب
عقلا قالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى
فقط ولا يحسن ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا والحكما
القايلون بثبوتهما في العقل العملي دون النظري قالوا تكون

السعاده

السعادة والشقاوة لازمتين للافعال الملايمة وغير الملايمة
كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه واعلم ان هذه الاقوال
مبنية على كون الانسان مدركا بعد موته فلا هم
في هذا الباب النظر في ذلك وهو مبني على ست مسايل
المسألة الاولى في اعادة المعدوم وهي جايزة عند
مثبتي المعتزلة لان الذات باقية عندهم حال تعاقب الوجود
والعدم عليها وكذلك عند بعض اهل السنة فانهم
قالوا الممكن لا يصير بانعدامه ممتنعا ومحال عند غير
لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فاذن لا يكون
المعاد عين المبتدا بل ان كان ولا بد فهو مثله وقال سديد
الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل في
التذكر بعد النسيان هو ما ادركه اولا بعينه وهو عوده
وليس ذلك بصحيح لان التعدد بين في الوحدة وتماثل المعاد
والمبتدا لا يقتضي اتحادهما **المسألة الثانية** في اقوال
الناس في حقيقة الانسان وانها اي شي اختلفوا في حقيقة
الانسان فبعضهم قالوا ان الانسان هو هيكله المحسوس وبعضهم
قالوا هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا يزيد بالنمو

هم

ولا ينقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف في داخل الانسان
سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي
ذلك الجسم واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال
ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قالوا هو الاخلاط
الاربعة وبعضهم قالوا هو الدم وبعضهم هو الروح وهو جوهر
متركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء
الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها ينفذ في
العروق والاعصاب الى ساير الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية
وبعضهم قالوا هو تخاطيط الاعضاء وشكل الانسان الذي
لا يتغير من اول عمره الى آخره وبعضهم قالوا هو العرض المنبعث
بالحيوة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من
غيرهم قالوا انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية فهذه هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد
المسألة الثالثة في المعاد اختلف الناس فيه فالدهرية
انكروه وقالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود
الى الوجود والقايلون بان المعدوم شيء قالوا بانه ينعدم ثم يعود
الى الوجود وحينئذ يثاب او يعاقب اما انعدامه فلقوله كل
شي

شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب كونه مثابا او معاقبا
في الآخرة والنفاة القايلون بكونه جسما قالوا افناؤه هلاكه
عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال اعراضه كالتركيب وغيره
واعادته جمع اجزائه واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل
موته وهي عند اكثرهم ان تكون عوضا لان المعدوم لا
يعاد والحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم وبما لا يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية ويستحيل ان يكون محل ما لا
ينقسم او لا يقبل الاشارة جسما لوجوب انقسامه وقبوله الاشارة
ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه للاشارة بالتبعية فاذن هو
جوهر مفارق للاجسام ثم اختلفوا فقال القدماء منهم ان
ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن محدثا وقال
ارسطاطاليس واتباعه انه حادث في البدن وحدوث المزاج الانساني
الحاصل من اختلاط العناصر او الاخلاط شرط في افاضته
الحادثة من مفيض وجوده وليس بشرط في بقائه ولذلك قالوا
باستحالة التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون لبدن واحد
نفسان احدهما حادثة مع حدوث المزاج والثانية قديمة يتعلق به
على سبيل التناسخ وذلك محال واتفقوا على امتناع فنائه قالوا

لأن إمكان الفناء يستدعي محلاً يبقى مع الفناء ولا نعني
بالنفس غير ذلك الباقي فإذن الفاني على ذلك التقدير إنما كان
عرضاً زال عن محله والنفس ليس بعرض **المسألة الرابعة** في
الثواب والعقاب هما إما بدنيان كاللذات الحسية والآلام
الحسية وإما نفسانيان كالتعظيم والإجلال وكالخزي
والهوان وتفصيلهما لا يعلم إلا بالسمع واللذة إدراك الملائم من
حيث هو ملائم والألم إدراك المنافي من حيث هو منافٍ فإن كان
إدراكهما بالحواس فهما حسيان ويشترط الإحساس بهما أن في
لا يكونا مستمرين فإن الانفعال المستمر مما يبطل الإحساس وإن
كان إدراكهما بالعقل فهما عقليان والعقلي أثبت لكونه
أبعد عن الانفعال المؤدي إلى الزوال وأوفر لاستغنائه عن توسط
الآلة وأكمل لكون الموانع فيه أقل **المسألة الخامسة**
فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب قالوا الإسلام أعم في الحكم
من الإيمان وهما في الحقيقة واحد أما كونه أعم فلأن من أقر بالشهادتين
كان حكمه حكم المسلمين ولقوله تعالى قالت الأعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما كون الإسلام فقال بعض
السلف في الحقيقة هو الإيمان فلقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام

واختلفوا

واختلفوا في معناه فقال بعض السلف الإيمان إقرار باللسان وتصديق
بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة أصول الإيمان خمسة
التوحيد والعدل والإقرار بالنبوة وبالوعد والوعيد والقيام بالأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الشيعة أصول الإيمان ثلاثة
التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في أفعاله والتصديق
بنبوة الأنبياء والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين بعد الأنبياء
وقال أهل السنة هو التصديق بالله وبكون النبي صلى الله عليه
وسلم صادقاً والتصديق بالأحكام التي نعلم يقيناً أنه صلى
الله عليه وسلم حكم بها دون ما فيه خلاف أو اشتباه والكفر
يقابل الإيمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم إلى كبائر وصغائر
ويستحق المؤمن بالإجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود
في العذاب وصاحب الكبيرة عند الخوارج كافر لأنهم
جعلوا العمل الصالح جزءاً من الإيمان وعند غيرهم فاسق والمؤمن عند
المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقاً وجعلوا للفاسق الذي لا
يكون كافراً منزلة بين منزلتين الإيمان والكفر وهو يكون
في النار خالداً وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقاً وقد لا
يكون ويكون عاقبة أمره على التقدير الخلود في الجنة

المسألة السادسة في تمام القول في الوعد والوعيد اتفقوا
على أن المؤمن الذي عمل صالحًا يدخل الجنة ويكون خالدًا فيها
وعلى أن الكافر يدخل جهنم ويكون خالدًا فيها وأما الذي
خلط عملًا صالحًا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه قالت التفضيلية
من أهل السنة وغيرهم عسى الله أن يعفو عنه برحمته أو بشفاعة
نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وإلا فيدخله جهنم ويعذبه
عذابًا منقطعًا ويرده إلى الجنة يخلده فيها لكونه مؤمنًا وقالت
الوعيدية من المعتزلة وغيرهم إن صاحب الكبيرة إن لم يتب
كان خالدًا في النار ثم اختلفوا فقال أبو علي الجبائي بالإحباط
وهو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله الصالحة
المتقدمة ويكون معاقبًا على ذلك الذنب أبدًا وقال ابنه أبو
هاشم بالموازنة وهو أن توازن أعماله الصالحة وذنوبه الكبائر
ويكون الحكم للأغلب قيل لهم إن غلب أحدهما لم يكن أن
يكون له تأثير فيما غلب عليه فقالوا في جوابه للعمل الصالح استحقاق
ثواب يلزمه وللكبيرة استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد
من العملين في استحقاق الآخر بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من
أحد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهذا مأخوذ من

قول

قول الحكماء في المزاج فإنهم قالوا تكسر سورة كيفية كل عنصر
سورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر العناصر
على كيفية واحدة متشابهة في العناصر وهو المزاج وصاحب
الصغيرة عندهم معفو عنه إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح
وأطفال الكفار ملحقة بهم عند أهل السنة ويحشرون في
نعيم بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه في هذا
الباب وأما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا
النفوس باقية أبدًا فإن كانت مدركة لذاتها وللذوات
الباقية معتقدة لما يجب عليها أن تعتقد متحلية بالأخلاق
الفاضلة والأعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الأشياء
الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من
أهل الثواب الدائم وإن كانت عديمة الإدراك للذوات الباقية
معتقدة لما لا يكون مطابقًا لنفس الأمر مائلة إلى اللذات
البدنية منغمسة في الأمور الدنياوية الفانية متخلقة
بالأخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت
من أهل العقاب الدائم لفقدانها ما ينبغي لها ووجود ما لا
ينبغي معها دائمًا وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها أسهل

إلى السعادة وبعضها إلى الشقاوة وإن كانت الخيرات أو الشرور
غير متمكنة منها تمكن الممكنات بل كانت معرضة
للزوال والفوات زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها والنفوس
الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متألمة وتكون
لها لذات ضعيفة بحسب إدراكها لذاتها ولما لا بد لها
منه والله أعلم بحقائق الأمور وصلى الله على سيدنا
محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا ٥

كتاب الرسالة الغريبة
في شرح المقالة النصيرية

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

اما بعد حمد الله المنور قلوب العارفين بطلايع معرفته الشارح صدور السالكين بلوامع هدايته المزين لسان الطالبين بكلمة تحميده وتمجيده المعظم شان الواصلين بتوحيده وتفريده الذي ارتفع عن ان تدركه الابصار الناظرة وامتنع ان تحويه الافكار الخاطرة وتقدس بشموس مدحته عن ان يغيبه الليل والنهار وتنزه بعلو صمديته عن ان يخفى عليه شيء من مكنونات الضماير والاسرار والصلوة على المخصوصين بالنفوس القدسية المكملين لساير النفوس الانسية خصوصا على رسوله محمد الذي ارسله منار الحق ورحمة لجميع الخلق وعلى اله واصحابه واوليائه فان شرف العلم يظهر من وجوه احدها شرف المعلوم وثانيها وثاقة البراهين وثالثها شدة الحاجة اليه ورابعها احتياج ساير العلوم الدينية اليه ولا شك ان علم الكلام اشرف من ساير العلوم بجميع هذه الاعتبارات اما بالاعتبار الاول فلان معلومه هو واجب الوجود وصفاته واما بالاعتبار الثاني فلوجوب كون الادلة المستعملة فيه يقينية واما بالاعتبار الثالث فلان فلان السعادة الاخروية التي هي الغاية القصوى لا تحصيلها الا بالايمان بالله ورسوله وباليوم الاخر الذي لا يمكن تحصيله الا بهذا العلم واما

بالاعتبار الرابع فانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا قادرا لم يمكن الشروع للفقيه والمحدث والمفسر في علومهم وبعد فلما كان المختصر الموسوم بقواعد العقايد من تصانيف مولانا علامة العالم قدوة ارباب التحقيق استاد الدنيا حجة الحق على الخلق افضل المتقدمين والمتاخرين مكمل علوم الاولين والاخرين ذي الحكم الزاهرة والهمم الباهرة الذي خضعت

وملأت الاقطار شموس حكمته وتلألأت الابصار بميمون طلعته نصير الحق والملة والدين حجة الاسلام والمسلمين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي متع الله الاسلام والمسلمين بطول بقائه ورصع بجواهر الدوام اكليل علائه قد اشتمل من علم اصول الدين على زبدة افكار الحكماء والمتكلمين كان ذلك داعيا الى ازدحام الراغبين باعثا اليه ووفود الطالبين فرايت ان اشرحه لجماعة المحصلين على وجه ينتظم الفوايد واسميه باسم المولى العالم العادل عبد العزيز بن جعفر تغمده الله برحمته وافاض عليه سجال كرمه ورضوانه رغبة في تخليد جده وارتغابا في تجديد مجده ليفوز بثناء المحصلين على انعامه والدعاء لدوام ايامه لا زالت سامية الماجد جامعة للمناقب والمحامد وقد سميته بالرسالة العزية في شرح المقالة

التصيرية فاسأل الله التوفيق لهذا المرام انه اشرف مسؤول واعز سؤل

قال المصنف الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على رسوله المخصوص بالرسالة وآله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة اني اوردت فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب الى الاصالة واحترزت في تقريرها عن الاطناب والاطالة مخافة ان تؤدي الى السآمة والملالة وأقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه

اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجودا واما ان لا يكون وما لا يكون موجودا معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة ٥ والحكماء يقولون الموجود يكون خارجيا ويكون ذهنيا ويكون كليهما وكذلك المعدوم اعلم ان كل معنى يمكن ان يعبر عنه بلفظ فاما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وهو المعدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المنفي والمعدوم عند المحققين لان الشيء اما ان يكون له تحقق في الخارج او لم يكن والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ومشايخ المعتزلة يقسمون

الشيء الذي يعبر عنه الى الثابت والمنفي بانه اما ان يكون بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه او ليس كذلك والاول هو الثابت والثاني هو المنفي ثم الثابت اما ان يكون ذاتا او صفة فان كان ذاتا فهو اما ان يكون له صفة الوجود او صفة العدم فالاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وان كان صفة تسمى بالحال وهي الواسطة والمراد من الذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لا بالقياس الى غيره والمراد من الصفة ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بالقياس الى غيره ثم البصريون من مشايخهم كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات في العدم جواهر واعراض والبغداديون وابو القسم البلخي المعروف بالكعبي يقولون بانها اشياء والفاعل يجعلها جواهر او اعراضا وينبغي ان يعلم انه لا واسطة بين الموجود واللاموجود وبين الثابت والمنفي عند المعتزلة ايضا وان كان بين الموجود والمعدوم واسطة ثم ان المعتزلة احتجوا على ان المعدوم ثابت بانه متصور ثابت ينتج بان المعدوم ثابت اما المقدمة الاولى فلان طلوع الشمس غدا معدوم مع كونه متصورا واما المقدمة الثانية فلان كل متصور متميز ثابت ان ارادوا ثبوته في الخارج وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت والجواب عنه ان نقول لا نسلم ان كل متميز

ثابت إن أرادوا ثبوته في الخارج فإن الممتنعات متميزة مع كونها غير ثابتة
ونسلم أنه ثابت إن أرادوا ثبوته في الذهن لكن لا يلزم مطلوبهم
وكذلك إن أرادوا مطلق الثبوت لا يقال الماهيات الممكنة متقررة
حال العدم فتقررها لا يخلو من أن يكون في الذهن أو في
الخارج على سبيل منع الخلو دون الجمع لا سبيل إلى الأول فيتعين
الثاني أما بيان لزوم أحد الأمرين فلأن البياض متميز عن السواد وإن
لم يكن لهما وجود وكل متميز فله تقرر وذلك التقرر إما أن
يكون في الذهن أو في الخارج بالضرورة وأما بيان أنه لا سبيل
إلى الأول فلأن الحرارة والبرودة لو اجتمعتا في الذهن لزم اجتماع
الضدين في محل واحد ولزم أن يصير الذهن حارا وباردا عند تصور
الحرارة والبرودة واللازم ظاهر الفساد والملزوم كذلك
والملازمة أيضا ظاهرة لأنا نقول لا نسلم أن الحرارة والبرودة لو
اجتمعتا في الذهن لزم اجتماع الضدين وإنما يلزم ذلك أن لو كانت
الحرارة الكلية مضادة للبرودة الكلية وهو ممنوع ولا نسلم
أيضا صيرورة الذهن حارا أو باردا عند تصور الحرارة والبرودة وإنما
يصير كذلك أن لو كانت الحرارة والبرودة الذهنيتان أعني
صورهما مقتضيتين صيرورة شيء ما حارا أو باردا وهو ممنوع ولئن

سلمنا

سلمنا أنهما يقتضيان صيرورة شيء ما كذلك لكن لا نسلم صيرورة
الذهن كذلك وإنما يلزم ذلك أن لو كان الذهن قابلا للحرارة والبرودة
والظاهر أنه لا يقبلهما لكونه مجردا عن المادة واحتجوا أيضا
على إثبات الواسطة بعين ما احتجوا به على أن المعدوم ثابت
والذي يدل على بطلان مذهبهم بديهة العقل فإنها تحكم بعدم
الواسطة بين الموجود والمعدوم وتحكم أيضا بأن كل ثابت
موجود وأن كل معدوم منفي واحتج الإمام في المحصل على أن
المعدوم ليس بثابت بأن قال المعدوم إما مساو للمنفي أو أخص منه
ومتى كان كذلك لزم ما ذكرناه أما المقدمة الأولى
فلأنه لولاها لكان المعدوم أعم من المنفي ولو كان كذلك
لم يكن نفيا محضا وإلا لم يبق الفرق بين العام والخاص وأنه محال وإذا
لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو أيضا محال لأنه يلزم منه ومن
مقدمة صادقة قياس منتج للمحال هكذا كل منفي معدوم
وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت وأنه محال بالضرورة أو لما
سلمتم وهذا المحال إنما لزم من مجموع المقدمتين فيكون هذا
المجموع محالا لانتفاء لازمه وليس انتفاؤه بانتفاء المقدمة الأولى
لكونها صادقة في نفس الأمر فتعين أن يكون انتفاؤه بانتفاء

المقدمة الثانية وإذا ثبت بأن المعدوم ليس بأعم من المنفي تعين أحد الأمرين وهو إما أن يكون مساوياً له أو أخص منه وأما المقدمة الثانية فلأنه يحصل قياس هكذا حينئذ كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت ينتج قولنا لا شيء من المعدوم بثابت وهكذا يذكر البرهان على عدم ثبوت الواسطة وأجيب عنه بأنه إن أراد بالمعدوم في قوله المعدوم إما مساو للمنفي أو أخص منه المعدوم الممكن فلا نسلم أنه لو لم يكن أحدهما لزم أن يكون أعم لجواز أن يكون بينهما مباينة وإن أراد بالمعدوم المعدوم المطلق الذي هو أعم من الممكن وغيره نختار بأنه أعم ونمنع قوله لو كان أعم لم يكن نفياً محضاً وقوله وإلا لم يكن فرق بين العام والخاص قلنا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون نفياً محضاً ويكون بينهما فرق بامتياز الخاص عن العام بامتناع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن الوجود ثم ولئن سلمنا أن المعدوم ثابت على تقدير كونه أعم من المنفي لكن نمنع انتاج القياس المركب من قولنا كل منفي معدوم والمعدوم ثابت لانتفاء كلية الكبرى على تقدير أن المعدوم أعم من المنفي ووجوب كون الكبرى كلية في الشكل الأول ثم اعلم أن في هذا

أي ح

تقديره

الأصل

الأصل الذي ذكره المصنف رحمه الله مسائل الأولى كون تصور الوجود بديهياً بقولهم واستدل الإمام على كون تصور الوجود بديهياً بقولهم الشيء إما موجود وإما معدوم ووجه الاستدلال به أنه تصديق بديهي وهو يتوقف على تصور الوجود وكل ما يتوقف عليه التصديق البديهي أولى أن يكون بديهياً فتصور الوجود بديهي وفيه نظر لأن التصديق البديهي عبارة عن قضية يكون تصور طرفيها بديهياً كقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان أو غير بديهي كقولنا العدد إما أولي أو مركب وإذا كان كذلك لم يمكن الاستدلال بكون هذا التصديق بديهياً على كون تصور طرفيه كذلك لجواز أن يكون التصديق بديهياً وتصور طرفيه أو أحدهما مكتسباً اللهم إلا أن يفسر التصديق البديهي بكون تصور طرفيه والحكم بديهياً وله ذلك لكن لا حاجة ولا يمكن له الاستدلال بكون هذا التصديق بديهياً على كون تصور طرفيه كذلك لأن العلم بكون تصور طرفيه بديهياً يكون سابقاً حينئذ على كون العلم بكون هذا التصديق بديهياً لتقدم تصور أجزاء الشيء على تصوره والأصوب أن يستدل على المطلوب بأن تصور وجودي بديهي ويلزم منه كون

تصور الوجود المطلق بديهيا لكون الوجود المطلق جزءا منه واستلزام كون
المجموع المركب بديهيا كون جميع اجزائه كذلك بالبديهة وهذا
الدليل بعينه دال على ان تصور العلم بديهي ولا يمكن ان يعارض بان
يقال ان تصور وجود الواجب غير بديهي ويلزم منه ان يكون تصور الوجود
المطلق كذلك لكونه جزءا من وجود الواجب لانه لا يلزم من انتفاء
كون تصور المجموع بديهيا كون جميع اجزائه كذلك لجواز ان
لا يكون المجموع بديهيا وبعض اجزائه بديهيا لكن ينبغي ان يعلم ينبغي
ان الدليل الذي ذكرناه على كون تصور الوجود والعلم بديهيا
غير دال على كونهما متصورين بحقيقتهما بل دال على كونهما
متصورين وهو اعم من ان يكونا متصورين بحقيقتهما او بعارض
من عوارضهما وفيه نظر لان العلم بكون تصور الوجود المطلق بديهيا
متاتي على العلم بكون تصور وجودي بديهيا لتقدم تصور اجزاء
الشيء على تصوره بالضرورة واذا كان كذلك لم يمكن الاستدلال
بالثاني على الاول والحق في ذلك ان يقال الوجود غني عن التعريف البديهي
والثانية ان الوجود هل هو مشترك بمعنى ان معناه واحد موجود في
كثيرين او ليس كذلك والذي يدل عليه ان الوجود عبارة عن
كون الشيء في الاعيان اذا فسرناه بامر وجودي او عبارة عن رفع

العدم

العدم اذا فسرناه بامر عدمي ولا شك ان الموجودات تشترك فيه
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذا المعنى لازما من لوازم
الوجود والاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم ويمكن ان
يجاب ويقال سلمنا ان هذا المعنى لازم الموجودات الخاصة وسلمنا
ايضا انه لا يلزم من الاشتراك في هذا اللازم اشتراك الموجودات الخاصة
لكن هذا اللازم وهو كونها في الاعيان او رفع العدم مشترك
ولا نعني بكون الوجود مشتركا سوى اشتراك هذا اللازم والثالثة
ان الوجود ليس نفس الماهية الممكنة ولا داخلا فيها وهو مذهب
الحكماء والمعتزلة والذي يدل على ما ذهبنا اليه وجوه احدها
انه لو كان احد الامرين لزم ان يكون تعقل كل ماهية عين
تعقل وجودها على التقدير الاول او مسبوقا بتعقل وجودها
على التقدير الثاني وليس كذلك لانا نتصور الماهيات مع الشك
في وجودها كالمثلث فانا نتصور حقيقة المثلث مع شكنا في
ان له وجودا وليس كذلك وهذا دليل على ان الوجود غير الماهية من
حيث هي هي وغير داخل فيها وثانيها ان الوجود واقع على الموجودات
بالتشكيك ومتى كان كذلك لم يكن نفسها ولا داخلا فيها
اما المقدمة الاولى فلانتفاء كون معناه في افراده على التسوية

لوقوعه على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخير ووقوعه على الجوهر
والعرض بالاولوية وعدمها اما المقدمة الثانية فلامتناع كون
القول على اشياء مختلفة لا على السواء ماهية تلك الاشياء ولاجزاها هو
لامتناع تطرق التفاوت في الماهية وجزءها لما هو مذكور في الكتب
الحكمية وثالثها ان الوجود مشترك بين ساير الموجودات
كما ذكرناه والماهية غير مشتركة وما هو مشترك
موجود الماهيات غير الماهيات ورابعها ان الوجود لو كان نفس
الماهية الممكنة لكان الحكم على السواد بانه موجود تارة معدوم
اخرى جاريا مجرى قولنا السواد سواد تارة وليس بسواد اخرى والملازمة
ظاهرة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم كذلك والوجهان الاخيران
دالان على ان الوجود ليس الماهية فقط والذي تمسك به الخصم ان نفس
الوجود لو كان مغايرا للماهية لزم احد الامرين وهو اما عدم تقدم
المحتاج اليه بالوجود على المحتاج او كون الشيء موجودا مرتين وكل
واحد منهما محال اما الملازمة فلانه على تقدير ان يكون الوجود
زايدا على الماهية كان عارضا محتاجا الى الماهية لكونه
حالا فيها فحينئذ لا يخلو من ان تكون الماهية متقدمة بالوجود
على الوجود او لم تكن كذلك فان كانت متقدمة فهو الامر

الثاني وهو كون الشيء موجودا مرتين وان لم يكن متقدمة فهو الامر
الاول وهو عدم تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود واما انتفاء كل
واحد منهما فظاهر بحصول العلم الضروري بان كل ما يحتاج اليه
الشيء يجب تقدمه على ذلك الشيء بالوجود وبان كون الشيء موجودا
مرتين والجواب عنه انا لا نسلم انه لو كان زايدا على
الماهية لكان عارضا لها وحالا فيها ومحتاجا اليها لجواز ان يحصل
التركيب من شيئين لا يكون لاحدهما احتياج الى الاخر لا يقال
لا يمكن التركيب من شيئين تجتمع منهما حقيقة الا ان يكون
لاحدهما احتياج الى الاخر فانه لو وضع الحجر بجنب انسان مثلا لم
يحصل ثمة حقيقة لانا نقول لا يلزم من عدم حصول حقيقة
من تركيب شيئين لا يكون لاحدهما احتياج الى الاخر عدم حصول حقيقة
من تركيب شيئين شانهما كذلك في جميع الصور ثم ولئن سلمنا انه
لا بد لاحدهما احتياج الى الاخر لكن لم لا يجوز الاحتياج من جانب
الماهية الى الوجود لكن نختار ان الماهية لا تكون متقدمة
عليه بالوجود ونلتزم عدم تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود
فان المحال في الماهية قسمان احدهما الحال الذي هو غير الوجود
فانه يجب تقدم الماهية على ذلك الحال بالوجود والا لزم قيام

الصفة الوجودية بالمعدوم وهو ظاهر الاستحالة وثانيهما
الحال الذي هو الوجود فإن الماهية غير متقدمة عليها بالوجود
لأنها من حيث هي هي تقبل الوجود وتصير موجودة بذلك ولئن سلمنا
ذلك لكن نقول إن دليلكم دل على أنه لا تغاير في الخارج بين
الماهية والوجود وهذا مما لا نزاع فيه وليس المراد من قولنا الوجود مغاير
للماهية أن الوجود مغاير للماهية الخارجية بل المراد منه أن الوجود
مغاير للماهية من حيث هي هي وما ذكرتموه لا يعارض فيه
والرابعة أن وجود واجب الوجود نفس حقيقته وإلا لزم أحد
الأمرين وهو إما كونه داخلا فيها أو خارجا عنها عارضا لها لا
سبيل إلى الأول وإلا لزم كونه مركبا فيلزم أن يكون
ممكنا لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره وكون المحتاج إلى غيره
ممكنا ولا سبيل إلى الثاني وإلا لزم أن يكون وجوده ممكنا
فلا بد له من علة فعلته إما ماهية واجب الوجود أو غيرها لا
جائز أن يكون علته هي ماهيته وإلا لزم تقدم ماهيته على علته
وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود وأنه
محال لأن الوجود الأول إن كان هو الوجود الثاني لزم تقدم الشيء
على نفسه وإن كان غيره لزم كون الشيء موجودا مرتين وكل
واحد

واحد منهما ظاهر الاستحالة ولا جائز أن يكون علته غير حقيقة
واجب الوجود وإلا لزم أن يكون ممكنا لاحتياجه في وجوده
إلى غيره فيلزم الخلف ومنع الإمام صدق المقدمة القائلة بأن
الماهية لو كانت علة للوجود لزم تقدمها بالوجود على الوجود
بأن قال لم لا يجوز أن يكون الماهية من حيث هي هي فاعلة للوجود
كما هي قابلة له والجواب عنه أن نقول صدق تلك
المقدمة ضروري لا يحتاج إلى البرهان والفرق حاصل بين القابل
والفاعل فإن القابل للوجود لا يلزم أن يكون له وجود ليقبل الوجود
وإلا لزم كونه موجودا مرتين وليس الفاعل كذلك فإنه سبب
مفيد للوجود والعلم الضروري حاصل بأن كل ما كان سببا
مفيدا الوجود للشيء فإنه متقدم بالوجود والعلم على ذلك
الشيء واعترض أيضا على قولهم إن الماهية لو كانت مؤثرة في
وجودها لزم تقدمها بالوجود على وجودها بأن قال لا معنى لتقدم
العلة على المعلول إلا تأثيرها فيه وحينئذ لم تكن متصلة
ليمكن استثناء نقيض تاليها لينتج نقيض المقدم والجواب
عنه بأن نقول تقدم العلة على المعلول غير تأثيرها فيه لكون
تأثيرها فيه مشروطا بتقدمها عليه وامتناع كون الشيء مشر
طا

بنفسه لوجوب تقدم الشرط على المشروط وامتناع كون
الشيء متقدما على نفسه ثم ولئن سلمنا ان تقدم العلة على
المعلول هو نفس تاثيرها فيه لكنه لا يضرنا في المطلوب لانا
نقول الماهية لا يمكن ان تؤثر اذا كانت في الاعيان
وحينئذ يكون كونها في الاعيان شرطا في كونها في
الاعيان وهو محال واحتج من مذهبه ان وجود الواجب ليس نفس
حقيقته على صحة مذهبه بوجوه احدها ان الوجود من حيث هو
هو وجود تقتضي عروضه للماهية ومتى كان كذلك يلزم
ان يكون وجود الواجب عارضا للماهية فلم يكن حينئذ نفس
حقيقته اما المقدمة الاولى فلانه لولاها لزم احد الامرين
وهو اما ان يقتضي عدم عروضه للماهية او لا يقتضي لا العروض ولا
اللاعروض لا سبيل الى الاول والا لزم عدم عروض وجود الممكنات
لماهياتها وهو منتف لما ذكرنا ولا سبيل الى الثاني والا
لكان كل واحد من العروض واللاعروض لواجب الوجود لعلة
فيكون الواجب في تجرده عن الماهية محتاجا الى علة فيكون
ممكنا والمقدر خلافه اما المقدمة الثانية فلان الوجود لو اقتضى
عروضه للماهية كان وجود الواجب عارضا للماهية عملا بالعلة

فلم يكن نفس حقيقته وثانيها ان وجوده معلوم وماهيته غير
معلومة وما هو معلوم غير ما هو غير معلوم فوجوده غير
حقيقته وثالثها لو لم يكن له ماهية ووجود لم يكن
له وجوب لكونه نسبة بينهما وانتفاء النسبة عند انتفاء
المنتسبين او احدهما ولو لم يكن له وجوب لم يكن واجبا
والمقدر خلافه والجواب عن الاول اما اولا فلانا نختار
انه لا يقتضي شيئا من العروض واللاعروض ونمنع حصول كل واحد
منهما بعلة وانما يكون كذلك ان لو كانا وجوديين والظاهر
انه ليس كذلك فان اللاعروض امر عدمي والامور العدمية لا تحتاج
الى علة وجودية واما ثانيا فلانا نمنع الحصر فان من الجائز ان يقتضي
الوجود في بعض المواضع عروضه للماهية ولا عروضه في البعض
الاخر لكونه دالا على معناه بالتشكيك واذا كان كذلك
لم يلزم ان يكون مقتضاه شيئا واحدا الا ترى ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة
فان بعضها يقتضي استعداد الحيوة وبعضها استعداد
تبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارات نعم لو كان
الوجود ماهية نوعية دالة على معناه بالتواطؤ لكان

مقتضاه شيئاً واحداً وليس كذلك لما ذكرناه والجواب
عن الثاني انا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل المعلوم هو
الوجود المشترك اللازم لسائر الموجودات ولا يلزم من كون لازم
الشيء معلوماً كونه كذلك والجواب عن الثالث انا
نمنع صدق الملازمة القايلة بانه لو لم يكن له ماهية وجود لم
يكن له وجوب ونمنع ايضاً كون الوجوب نسبة بينهما
فان الوجوب هو نفس حقيقة الواجب والذي يدل عليه هو انه لو لم
يكن كذلك لزم احد الامرين وهو اما كونه داخلاً فيه واما
كونه خارجاً عنه والاول محال والا لزم التركيب وهو ينافي
الواجب والثاني ايضاً محال والا لزم تقدم الصفة الوجودية على
وجود الماهية لتقدم وجوب الوجود على الوجود وانما قلنا انه
صفة وجودية لكونه مقتضياً لثبات الوجود ولين سلمنا صدق
المقدمة الاولى ولكن لا نسلم صدق الثانية وهي قولنا لو
لم يكن له وجوب لم يكن واجباً لجواز ان يكون ايجابه لحصول
الوجوب له بل لذاته **المسألة الخامسة** ان العدم فيه تعدد وامتياز
لان العلة يوجب عدم المعلول وكذلك عدم الشرط يوجب عدم
المشروط وليس عدم غيرهما كذلك **المسألة السادسة**

ان الشيخ قال في الشفا العدم لا يصح ان يعلم ويخبر عنه
بل الاعدام المضافات الى الملكات ولقايل ان يقول ان هذا
القول اخبار عن العدم فالمحكوم عليه ان كان عدماً مطلقاً
فبعض العدم المطلق يصح ان يخبر عنه ويعلم فيلزم التناقض
وان كان عدماً خاصاً فكل عدم خاص يصح ان يعلم ويخبر
عنه وهو محال ولان العدم المطلق لو لم يكن معلوماً لم
يكن العدم المضاف معلوماً لان الشيء ما لم يعلم لم يعلم
اضافته الى غيره فالعدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد
العلم بالعدم المطلق ويمكن ان يجاب بان يقال ان المحكوم
عليه عدم خاص اخبر عنه بانه يمتنع ان يعلم ويخبر عنه ان لو
كان عدماً مطلقاً ولا امتناع في ذلك والحق في ذلك ان
كل واحد من العدم المطلق والعدم الخارجي والعدم الذهني
يعرضه الوجود والثبوت في الذهن لا انه نفس الوجود والا لزم
كون الشيء عين نقيضه وانه محال واذا عرض للعدم المطلق
ثبوت في الذهن لم يكن عدماً مطلقاً بل يكون عدماً خاصاً
اخبر عنه بامتناع العلم به والاخبار عنه حال كونه عدماً
خاصاً ان لو كان عدماً مطلقاً والظاهر انه لا امتناع في ذلك

قوله والحكماء يقولون الموجود يكون خارجيا الى قوله وكذلك المعدوم واعلم ان الحكماء يقولون الموجود اما ان يكون موجودا في الخارج كالانسان والفرس وافرادهما واما ان يكون موجودا في الذهن كشريك البارى وبحر من زيبق وجبل من ياقوت اذا كانت متصورة واما ان تكون موجودة في الذهن والخارج معا كما اذا تصورنا الموجودات الخارجية فانها حينئذ تكون موجودة في الذهن والخارج وكذلك المعدوم قد يكون معدوما في الخارج فقط كشريك البارى اذا تصورناه وقد يكون معدوما في الذهن فقط كالانسان اذا لم يتصور وقد يكون معدوما في الخارج وفي الذهن كالمعدومات الخارجية اذا لم يتصور كشريك البارى اذا لم يتصوره فمن حيث انه من المعدومات الخارجية تكون معدومة في الخارج ومن حيث انه غير متصور يكون معدوما في الذهن والمتكلمون ينكرون الوجود الذهني ويستدلون على ذلك بانه لو حصلنا الحرارة والبرودة في الذهن لزم اجتماع الضدين في محل واحد ولصار الذهن حارا وباردا وانه محال والجواب عنه ما مر من منع كون صيرورتي الحرارة

والبرودة ضدين ومن منع اقتضائهما صيرورة الشيء حارا او باردا ومن منع الذهن قبولهما على تقدير ان كانت صورتاهما مقتضيتين لها والذي يدل على الوجود الذهني انا نتصور الاشياء المعدومة ونحكم عليها باحكام ايجابية والمتصور والمحكوم به باحكام ايجابية لا بد وان يكون له وجود واذا لم يكن في الخارج تعين ان يكون في الذهن وهو الوجود الذهني

قوله رحمه الله اصل آخر كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث هو الممكن او الجائز اعلم ان كل مفهوم يعبر عنه بلفظ لا يخلو اما ان يجب وجوده او لا يجب وجوده والاول هو الواجب لذاته والثاني لا يخلو اما ان يجب عدمه او لا يجب والاول هو المسمى بالممكن عند الحكماء وبالجائز عند المتكلمين لا يقال السبب التام لوجود الممكن ان كان موجودا وجب وجود ذلك الممكن وان لم يكن موجودا وجب عدمه واذا كان كذلك لزم دخول هذا القسم في القسمين الاولين فجعله قسما ثالثا غير محال لانا نقول انا نقسم المفهوم هكذا كل

مطلب بيان اصطلاح الحكماء والمتكلمين من الممتنع والمحال والمستحيل والممكن والجائز

مفهوم إذا اعتبر نسبته إلى الخارج من غير اعتبار شيء آخر معه فأما
أن يجب وجوده وإما أن عدمه وإما أن لا يجب أحدهما والأول هو
الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن بالإمكان الخاص
وعلى هذا لا يتوجه ما ذكرتموه من المحال لامتناع دخول القسم
الثالث في القسمين الأولين **ثم قال** أما الواجب فإما أن يكون
وجوبه لا عن غيره وهو الواجب لذاته وإما أن يكون وجوبه عن غيره
فيكون واجبا بغيره ممكنا بذاته وكذلك الممتنع وما يفيد
وجود غيره يسمونه موجدا أو علة وذلك الغير يكون موجدا أو معلولا
أعلم أن هذا الواجب غير الواجب الذي ذكره أولا لكونه
شاملا للواجب بالغير وامتناع كون الأول شاملا له وإذا كان
كذلك فنقول الواجب وهو الذي يجب وجوده إما أن يكون وجوب
وجوده لذاته أو لا لذاته فإن كان الأول فهو الواجب لذاته جل ذكره
وإن كان الثاني فهو الممكن لذاته الواجب بغيره كالممكنات
الموجودة لوجود عللها فإن وجوب وجودها لوجود عللها وكذلك
الممتنع إما أن يكون عدمه لذاته أو لا لذاته بل لعدم علة وجوده
فإن كان الأول فهو الممتنع لذاته كشريك الباري وإن كان الثاني
فهو الممكن لذاته الممتنع بغيره وهذا الممتنع غير الممتنع الذي

ذكره أولا لكونه شاملا للممكن الخاص وامتناع كون الممتنع
الأول كذلك **قوله** وما يفيد وجود غيره إلى قوله موجودا
ومعلولا **أعلم** أنه لما تكلم في أن وجود الشيء وعدمه قد
يكون بالذات وقد يكون بالغير قال ما يفيد وجود غيره أو
عدم غيره يسمى موجدا عند المتكلمين علة عند الحكماء ويسمى
ذلك الغير موجودا عند المتكلمين ومعلولا عند الحكماء
ثم قوله والممكن لذاته متساوي النسبة إلى طرفي وجوده وعد
فإن كان له موجد كان وإن لم يكن له موجد بقي على حالة العدم
فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه **إشارة** إلى
خاصة أخرى للممكن لذاته وهي أن وجود الممكن لذاته وعدمه
بالنسبة إليه على السوية ولا يكون أحدهما أولى بالنسبة إليه
وإلا لكان أحدهما راجحا والآخر مرجوحا وهو محال لأن الطرف
المرجوح لا يخلو من أن يكون ممكن الوقوع فلأن وقوعه إما لعلة
أو لا لعلة لا سبيل إلى الثاني لأنه متساوي الطرفين لم يترجح
أحدهما على الآخر إلا لعلة فعدم ترجح المرجوح بطريق الأولى ولا
سبيل إلى أن يكون بعلة لأن علة حصول الراجح لا تكون هي
الأولوية وحدها بل تكون هي مع عدم سبب المرجوح والمقدر

انما هي العلة هذا خلف واما اذا لم يكن ممكن الوقوع فلان الطرف
الراجح يكون حينئذ اما واجبا او ممتنعا والمقدر خلافه واذا
ثبت ان الممكن متساوي النسبة الى وجوده وعدمه لزم الا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والعلم به ضروري بل هو مركوز في
فطرة الصبيان والبهائم فانك لو لطمت وجه صبي وقلت له حصلت
هذه اللطمة من غير فاعل فانه لم يصدقك وان الحمار اذا احس
بصوت خشبة فزع لانه تقرر في ذهنه ان صوت الخشبة
بدونها محال واذا ثبت ان احد طرفيه لا يترجح على الاخر الا لمرجح
فمرجحه او موجده ان كان موجودا لزم ان يكون هو ايضا موجودا
وان لم يكن موجودا يكون معدوما فوجود العلة يكون
علة لوجود المعلول وعدمها يكون علة لعدم المعلول لا يقال
ان عدم العلة لا يمكن ان يكون علة لعدم المعلول لكون العلية
مناقضة للاعلية التي هي عدم لكونها محمولة على العدم واذا
كانت اللاعلية عدمية يلزم ان يكون العلية ثبوتية واذا كان
كذلك لزم ان يكون الموصوف بالعلية ثابتا والا لزم اتصاف
العدم بالصفة الوجودية وهو المحال واذا كان كذلك لم
يصلح العدم لا تميز فيه ولا تعدد ولا هوية وحينئذ لم يكن للعلية ولان العدم صح

جعل

جعل بعض الاعدام علة للبعض الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح
وانه محال لانا نقول الجواب عن الاول ان المراد من قولنا عدم
العلة علة لعدم المعلول ان عدمها علة لعدمه في العقل
مثلا اذا قيل لم كان المعلول الفلاني معدوما اجيب بقولنا
لعدم علته وعلى هذا لا يتوجه ما ذكروه وعن الثاني انا لا
نسلم ان الاعدام لا تعدد ولا تميز فيها ان افرادها اعدام
عدم الملكات واذا كان بينها تميز يصح جعل بعضها لعدم العلة
علة لبعضها لعدم المعلول من غير عكس ونسلم انها لا تميز
فيها ان اراد الاعدام المطلقة لكنا لم نجعل الاعدام المطلقة
هذا بعضها علة لبعض ليلزم ترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان في الاصل
مكان مسائل المسئلة الاولى في تفسير الوجوب والامتناع والا
اما الوجوب فقد فسره قوم بامر وجودي وهو استحقاقية الشيء
وجوده لذاته وقوم بامر عدمي وهو عدم الافتقار الى الغير واما
الامتناع فهو استحقاقية الشيء عدمه لذاته له هذه الصفة
واما الامكان فهو استحقاقية الشيء لذاته انه غير مستحق للوجود
وللعدم لذاته والممكن لذاته له هذه الصفة فيحتاج في وجوده
ت وعدمه الى غيره بالضرورة المسئلة الثانية في ان هذه المفهومات

أعني الوجوب والامتناع والإمكان ثبوتية كلها أم عدمية كلها
أم بعضها عدمي والبعض الآخر ثبوتي واستدلوا على كل واحد منها
وأبطلوه لكن الحق فيه أنها اعتبارات عقلية عند تصور هذه
المفهومات فإن المعقولات إذا تعقلت ونسبت إلى الخارج فإنه
يلحقها إما الوجوب وإما الامتناع وإما الإمكان **المسألة
الثالثة** في خواص الواجب لذاته منها امتناع كونه مركبا لأن
كل ما كان مركبا يحتاج إلى أجزائه التي هي غيره وكل
ما كان محتاجا إلى غيره يكون ممكنا فلو كان الواجب
لذاته بالإمكان الخاص هذا خلف ومنها امتناع كون الواجب مركبا كان ممكنا لذاته صح
لذاته واجبا لغيره لأن كونه واجبا لذاته يستلزم كون عدم
وجوده من غيره وكونه واجبا لغيره يستلزم كون وجوده من
غيره فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لزم أن يكون وجوده من
غيره وأن لا يكون وهو اجتماع النقيضين وأنه محال ومنها امتناع
كون الواجب لذاته مقولا على أشياء فوق واحد في الخارج على ما
سيجيء بيانه في مسألة التوحيد ومنها أن وجوده لا يكون زائدا
على ماهيته لما مر في أول الكتاب ومنها أن الواجب لذاته لا
يصح عليه العدم لأنه لو جاز لم يكن وجوده من ذاته وقد فرض

كذلك

كذلك هذا خلف **المسألة الرابعة** في خواص الممكن لذاته
منها أن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ومنها
أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وقد ذكرنا لمية هاتين
الخاصيتين لا يقال لو صدق أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر
إلا لمرجح لزم أن يكون العدم أثر المؤثر لكنه يستحيل أن يكون
كذلك لكونه نفيا محضا واستحالة كون النفي المحض أثر
المؤثر لا نسلم أن عدم الممكن نفي محض بل هو عدم الملكة وتساوي ى لانا نعقل صح
طرفي وجوده وعدمه لا يكون إلا في العقل والمرجح لا يكون
إلا عقليا فيكون عدم المعلول ممتازا في العقل عن عدم
العلة صح تعليل عدم المعلول بعدم العلة في العقل ومنها
أن الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب أما الأول فلأنه
ما لم يجب لم يوجد وهذا الوجوب هو السابق وأما الثاني فلأنه
حال كونه موجودا امتنع أن يكون معدوما وكذلك إذا
كان معدوما امتنع أن يكون موجودا وهذا هو الوجوب
اللاحق ولا يوجد ممكن خاليا عن هذين الوجوبين ومنها أن علة
احتياج الممكن إلى العلة والمؤثر هل هي الإمكان أو الحدوث
فذهب الحكماء إلى أن علة احتياجه هي الإمكان وليست بحدوث

الاحتياج المؤثر صح

وذهب المتكلمون إلى عكس ذلك واستدل الحكماء عليه
بأن الحدوث صفة للوجود فيكون متأخرا عن الوجود لتأخر صفة
الشيء عن ذلك الشيء والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج
الممكن إلى المؤثر واحتياج الممكن إلى المؤثر هو الحدوث وإلا لزم
تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو ظاهر الاستحالة وإذا بطل
أن يكون علة احتياج الممكن إلى المؤثر هي الحدوث تعين أن
يكون هو الإمكان ولقائل أن يعارض هذا الدليل بأن يقول
إن الإمكان صفة للممكن الموجود فيكون متأخرا عنه والوجود
متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج الممكن إلى المؤثر المتأخر عن سبب
احتياجه إليه فلو كان علة لاحتياج الممكن إلى المؤثر لزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال لا نسلم
كون الإمكان صفة وجودية للممكن بل الإمكان اعتبار
عقلي يعرض للممكن عند تعقله ونسبته إلى الخارج وإذا كان
كذلك لم يكن الإمكان متأخرا عن الوجود بل يكون متقدما
لا يقال إذا كان الإمكان اعتبارا عقليا ليس بموجود في الخارج
لم يصلح أن يكون علة لاحتياج الممكن إلى العلة الذي هو موجود
في الخارج لأنا نقول لا نسلم أن احتياج الممكن إلى العلة

أمر موجود في الخارج بل هو أيضا اعتبار عقلي والإمكان أيضا
اعتبار عقلي ويصح تعليل الاعتبارات العقلية بعضها ببعض
واستدل المتكلمون على صحة مذهبهم بأن الإمكان لو كان
علة لاحتياج الممكن إلى علة لزم أن يكون الاحتياج حاصلا
في كل موضع يحصل فيه الإمكان عملا بالعلة واللازم
باطل والملزوم كذلك أما بطلان اللازم فلاستغناء القديم
عن المؤثر مع ممكنا لأن تأثير المؤثر في شيء إنما يكون حال وجوده
بل يكون حال حدوثه والحدوث ممتنع من القديم فتأثير المؤثر
فيه يكون ممتنعا وإذا كان كذلك لا يكون الإمكان
علة لتحققه مع عدم تحقق احتياجه إلى المؤثر وامتناع تحقق المعلول
العلة بدون تحقق المعلول ومنها أن الممكن حال بقائه
هل هو مستغن عن المؤثر أو ليس كذلك فاستدل الحكماء على
أنه لا يستغني عن المؤثر حال بقائه بأن علة احتياجه إلى المؤثر
هو الإمكان والإمكان باق دائما وإلا لانقلب الشيء من الإمكان
إلى الوجوب أو الامتناع وهو محال وإذا كان علة احتياج الممكن
إلى المؤثر باقية دائما وجب أن يكون احتياجه إلى المؤثر باقيا دائما
عملا بالعلة واحتج المتكلمون على صحة مذهبهم بأنه لو كان

محتاجا الى المؤثر حال البقاء فالمؤثر اما ان يؤثر في وجوده الباقي او
يؤثر في امر متجدد لا سبيل الى الاول والا لكان تحصيلا للحاصل
وانه محال ولا سبيل الى الثاني والا لم يكن مؤثرا في الباقي
بل في الامور المتجددة والمفقود خلافه واجاب عنه الحكماء
بانه يؤثر في وجوده الباقي ومنعوا قولهم ان تاثيره فيه حينئذ
يكون تحصيلا للحاصل لجواز ان يكون تاثيره في وجوده بان
يبقيه وحينئذ لا يلزم المحال الذي ذكروه ومنها ان الامكان
للممكن واجب والا لجاز زواله عنه فجاز انقلاب الممكن واجبا
او ممتنعا **قوله اصل آخر**: كل ما يمكن ان يتصور فان امكن
تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف
عنينا به شيا له صفة فالشيء هو الذات وقولنا له صفة صفته
معناه ان كل متصور فلا يخلو اما ان امكن تصوره من غير قياسه
الى غيره او لا يمكن تصوره الا بالقياس الى غيره فان كان
الاول فهو المسمى بالذات وان كان الثاني فهو المسمى بالصفة والرابطة
والحال مثلا اذا قلنا عالم فانا نعني به شيا له سواد فالشيء هو الذات
وله سواد هي الصفة وهذه الصفة عند الحكماء من مقولة الملك
عرضها الاضافة فان الاخبار عن ذلك الشيء الذي عرض له الصفة والعلم

من
به يمكن من غير ان يقاس الى شيء آخر وعن هذه الصفة لا يمكن الا بالقياس
الى موصوف **قوله اصل آخر** كل موجود فاما ان يكون
لوجوده اول ولا محالة يكون لا وجوده متقدما على وجوده ويسمى
محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا **اعلم**
ان كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول او لا يكون كذلك
فان كان الاول فهو المحدث وان كان الثاني فهو القديم والازلي
واذا ثبت ان لوجود المحدث اولا فلا وجوده يكون متقدما على
وجوده ثم اعلم ان العبارات وان كثرت في تعريف المحدث
لكن حاصلها يرجع الى الوجهين احدهما انه مسبوق بالعدم
والثاني انه مسبوق بالغير والاخير اعم من الاول لان ما كان
مسبوقا بالعدم يكون مسبوقا بالغير وليس كلما كان
مسبوقا بالغير يكون مسبوقا بالعدم من حيث المفهوم
لكون الغير اعم من العدم فان العالم مسبوق بالغير وهو
واجب الوجود وليس مسبوقا بالعدم عند الفلاسفة ولما كان
القديم مقابلا للمحدث وكان المحدث مفسرا بالوجهين لزم
ان يكون القديم مفسرا بالوجهين وهما الا يكون مسبوقا
بالعدم وان لا يكون مسبوقا بالغير هذا عند المتكلمين

وأما عند الحكماء فقد يراد بالحدوث وجود الشيء بعد عدمه
في زمان مضى وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثا لأنه لو
كان كذلك لزم أن يكون عدمه زمان مضى بهذا التفسير
لا يكون الزمان حادثا لأنه لو كان كذلك لزم أن يكون عدمه
في زمان مضى فيلزم أن يكون الزمان موجودا على تقدير عدمه
هذا خلف وقد يراد به كون الشيء بحيث يستحق من ذاته لا استحقا
قية الوجود والعدم لذاته وهذا الوصف مقدم على استحقاقية
أحدهما من غيره لكون الشيء الممكن ممكنا لذاته وكون
استحقاقية أحدهما له من غيره وما بالذات أقدم مما بالغير فهذا
الوصف للشيء الممكن أقدم من استحقاقيته لأحدهما والأول هو
المسمى بالحدوث الزماني والثاني هو المسمى بالحدوث الذاتي والزمان
وسائر الممكنات محدثة عندهم بهذا الحدوث سواء كانت
الوجود أو لم تكن وللقدم معنيان مقابلان لمفهومي الحدوث
فالقديم المقابل للحدوث الأول هو رفع كون الشيء بعد عدمه
في زمان مضى والقديم المقابل للحدوث الثاني هو كون الشيء
بحيث لا يستحق من ذاته استحقاقية الوجود والعدم قوله رحمه
الله والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما

وجده

يوجده أو بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو بالزمان كتقدم
الماضي على الحاضر أو بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه
أو بالوضع كتقدم الأقرب على الأبعد والمتكلمون
يزيدون على ذلك التقدم بالرتبة كتقدم الأمس على اليوم
اعلم أنه لما قال المحدث هو الذي يكون لا وجوده متقدما
على وجوده احتاج إلى ذكر أقسام التقدم ليعرف أن تقدم
اللاوجود على الوجود بأي نحو من أنحاء التقدم وإذا عرفت ذلك
فنقول إن أقسام التقدم خمسة عند الحكماء بالاستقراء
أحدها التقدم بالذات والعلية كتقدم السراج على ضوئه
فإن السراج متقدم على ضوء السراج وإن امتنع تقدم أحدهما
على الآخر بالزمان فذلك الترتيب المعقول هو المسمى بالتقدم
بالذات والعلية وثانيها التقدم بالطبع كتقدم الشرط
على المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين والفرق بين هذا
التقدم والتقدم الأول بعد اشتراكهما في أن المتأخر في
كل واحد منهما لا يوجد إلا بعد وجود المتقدم أن المتقدم
في التقدم الأول مستلزم للمتأخر وليس المتقدم في التقدم
الثاني كذلك وثالثها التقدم بالزمان والمراد من هذا التقدم

ان لا يكون المتقدم والمتأخر معا بالزمان سواء كان مغايرا
لهما كتقدم الشيخ على الشاب او لا يكون كذلك
كتقدم الماضي على الحاضر ورابعها التقدم بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل وكتقدم المعلم على متعلمه
وخامسها التقدم بالرتبة او الوضع الذي يكون التقدم
المكاني صنفا منه كتقدم الامام على المأموم وكتقدم
الاقرب على الابعد وكتقدم النوع السافل على النوع العا لي
وهذا التقدم انما هو باعتبار المرتب والواضع ولهذا يسمى التقدم
بالوضع والرتبة فان الامام يكون متقدما على المأموم اذا
ابتدئ من المحراب وبالعكس اذا ابتدئ من جهة اخرى وكذلك
النوع السافل يتقدم على ان ابتدئ منه ويتأخر اذا ابتدئ من
العالي ثم اعلم ان التقدم في المتقدم بالعلية والطبع
تقدم حقيقي وفيما سواه ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان
وبالوضع وبالشرف يمكن ان يصير بالفرض متأخرا وهو لان
المقتضي لتقدمه امر عارض لا ذاته بخلاف المتقدم في القسمين
الاولين لان المقتضي لتقدمه هو ذاته لا غير والمتكلمون يزيدون
على هذه التقدمات تقدما آخر ليسمونه تقدما ذاتيا كتقدم

بعض

بعض اجزاء الزمان على بعض فان هذا التقدم خارج عن التقدمات
التي ذكرها الحكماء واما عند الحكماء فالزمان متصل
واحد لا جزء له بالفعل في الخارج ويقبل انقسامات غير متناهية
واذا لم يكن له جزء في الخارج لم يكن بعض اجزائه متقدما
على بعض في الخارج الا اذا اعتبر العقل له اجزاء فحينئذ يلحقه
التقدم والتأخر لذاته لا بزمان آخر غيرهما واذا عرفت ذلك
فنقول العالم محدث عند المتكلمين ولا وجوده متقدم
على وجوده وهاهنا قالت الحكماء تقدم لا وجوده على وجوده
لا يجوز ان يكون بالعلية لان العدم لا يكون علة للوجود ولا
بالشرف لامتناع كون العدم اشرف من الوجود ولا بالوضع
وهو ظاهر ولا بالزمان والا لزم وجود العالم حين كونه معد ومما
لانه لو كان عدمه متقدما على وجوده بالزمان لزم ان يكون
عدم العالم في زمان لم يكن وجوده فيه بل بعده فيكون
قبل وجود العالم زمان وهو من لواحق الحركة التي هي من لواحق
الجسم الذي هو جزء من العالم فيلزم وجود العالم حين فرض عدمه
وهو محال واما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق لان العالم
ممكن لذاته فله من ذاته استحقاقية لا وجود لانه يلزم من ارتفاع

ما بالذات ارتفاع ما بالغير ولا يلزم من ارتفاع ما بالغير ارتفاع ما بالذات
ولا نعني من التقدم بالطبع سوى ذلك اما الاول فلانه اذا ارتفع ما
بالذات ارتفع الذات لان ارتفاع المعلول ارتفاع العلة فاذا ارتفع
الذات امتنع حصول صفة له من الغير واما الثاني فلجواز ان ملزوم
يكون ارتفاع ما بالغير بسبب ارتفاع الغير لا بسبب ارتفاع
الذات هذا على تقدير ان لو كان الحدث مفسرا بكونه
مسبوقا بالعدم اما لو فسر بكونه مسبوقا بالغير على معنى
ان الغير يكون متقدما على وجوده فالحكماء يقولون ان
ارادتم بذلك ان واجب الوجود يتقدم على العالم بالعلية او
الشرف او الطبع فذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الحدوث
الذي تقصدونه واما التقدم الوضعي الذي تقدم المكاني
نوع منه فهو منفي عنه بالاتفاق وبتقدير ثبوته لا يحصل مقصود
واما التقدم بالزمان فهو باطل والا لزم ان يكون تعالى
زمانيا وبتقدير تسليم التقدم الزماني يلزم قدم العالم ٥
والمتكلمون اجابوا عن هذا السؤال بان عدم العالم يكون
متقدما على وجود العالم بتقدير ازمنة غير متناهية وقالوا
ان عدم العالم يكون متقدما على وجوده بغير هذه

التقدمات

التقدمات الخمس فان الدليل لم يتم على ان التقدمات منحصرة في
هذه الخمسة الا ترى ان بعض اجزاء الزمان متقدم على بعض
لا بالتقدمات الخمس وكذلك يقولون في تقدم الباري تعالى
على وجود العالم **اعلم** ان المع ينقسم انقسام التقدم
والتاخر فان المع قد يكون بالزمان كالشيئين اللذين يكونان
موجودين معا في زمان واحد وقد يكون بالعلية والمعلولية
كالعلتين المقتضيتين لمعلول واحد وكالمعلولين اللذين صدرا
عن علة واحدة وقد يكون بالطبع كالواحدين اللذين تركب
منهما الاثنان وقد يكون بالشرف كالمتعلمين اللذين يتعلمان
عند معلم واحد والمعلمين اللذين يعلمان متعلما واحدا وقد يكون
بالوضع كالشخصين اللذين في صف واحد والنوعين اللذين تحت
جنس واحد **قوله رحمه الله** اصل الخ كل ما يوجد
من الممكنات فاما ان يوجد قايما بذاته كالانسان وهو الجوهر
او يوجد قايما بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض
حالا وذلك الغير محله **اعلم** ان كل موجود من الممكنات
اما ان يكون قايما بذاته او لا يكون كذلك بل يكون
قايما بغيره فان كان الاول فهو المسمى بالجوهر وان كان الثاني

فهو المسمى بالعرض فالجوهر هو الموجود الممكن القائم بذاته كالانسان
والعرض هو الموجود الممكن القائم بغيره كالحركة ويسمى
العرض حالا ويسمى ذلك الغير الذي هو قائم به محله وانما قيد قوله
كل ما يوجد بقوله من الممكنات لئلا يلزم اطلاق الجوهر على
واجب الوجود لذاته لانه لو قال كلما يوجد فان قام بذاته
فهو الجوهر لدخل فيه واجب الوجود ولكنه لم يطلق عليه لفظ
الجوهر **قوله** والحكماء يقولون الحال ان كان سببا
لقوام محله كالانسانية لبدن الانسان كان صورة ومحله
مادته وان لم يكن كذلك كالبياض في الجسم كان
عرضا ومحله موضوعه والجوهر عندهم كل ما لا يكون في
موضوع سواء كان صورة او مادة او مركبا منهما وهو الجسم
عندهم او غير ذلك **اعلم** ان كل ماهيتين حلت احديهما في
الاخرى فلا بد وان يكون لاحديهما حاجة الى الاخرى والا لامتنع
التركيب بينهما واذا كان كذلك فلا يخلو من ان يكون
المحل مستغنيا عن الحال من كل الوجوه او لم يكن فان كان
الاول كالجسم الذي هو محل البياض يسمى المحل موضوعا والحال
عرضا وان كان الثاني يسمى الحال مادة وهيولى والحال صورة فالمحل
المحل

اعم من الموضوع والحال اعم من العرض فكل ما لا يكون في
محل لا يكون في موضوع وليس كل ما لا يكون في موضوع
لا يكون في محل لان رفع العام مستلزم لرفع الخاص وليس رفع
الخاص مستلزما لرفع العام وكذلك كل ما لا يكون حالا
لا يكون عرضا وليس كل ما لا يكون حالا بعين ما ذكرنا
فالحال باصطلاح الحكماء اعم من الحال باصطلاح المتكلمين
وكذلك المحل باصطلاح الحكماء اعم منه باصطلاح المتكلمين
لان المحل عند الحكماء قد يحتاج وليس عند المتكلمين كذلك الى الحال ومن لا يحتاج
لوجوب عدم احتياجه الى الحال عندهم فالجوهر عند الحكماء
كل ما لا يكون في موضوع اي كل ماهية اذا وجدت كان
لها وجود لا في موضوع فعلى هذا لا يكون واجب الوجود جوهرا لانه
لا يصدق عليه انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود
لا في موضوع اذ ليس له ماهية سوى الوجود ولهذا اخرج الوجود
عندهم اذ ليس له ماهية وراء وجوده والعرض ماهية اذا وجدت
في الاعيان كان لها وجود في موضوع والموضوع محل يتقوم من غير
احتياج الى الحال والمادة محل يتقوم بالحال فالجوهر اما مادي او
غير مادي او غيره والاول اما نفس المادة واما مقوم المادة واما متقوم

بالمادة والاول هو المسمى بالمادة او بالهيولى والثانى هو المسمى بالصورة
والثالث هو الجسم المركب منهما والثانى اعنى غير المادى وهو المسمى
بالمفارق اما ان يتصرف فى الماديات او لم يتصرف فلو تصرف فهو النفس
وان لم يتصرف فهو العقل فالجوهر خمسة مادة وصورة وجسم
ونفس وعقل واشار الى الاخير من هذه الاقسام بقوله او بغير ذلك
اعلم ان المشهور عند الحكماء ان الجوهر هو الجنس لما تحته
من الجواهر واعترض بعضهم عليه بان الجوهر لو كان جنسا للانواع
الجوهرية لكانت الانواع مشتركة فيه ومتمايزة بالفصول ثم ان
تلك الفصول لم يجز ان تكون عرضا والا لزم تقوم الجوهر بالعرض وانه
محال ولم يجز ان تكون جوهرا ايضا والا لكانت مندرجة تحت
الجنس اعنى الجوهر فتستدعى فصلا اخر فيلزم ان يكون للفصل فصل
اخر لا الى نهاية قلنا نختار ان الفصول جوهر قوله ليستدعى فصلا
اخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر جنسا لتلك
الفصول التى تحته وعليها صدق الاجناس وظاهر انه غير لازم لان
صدق الشى على الشى لا يقتضى كونه ذاتيا له وابطل بعضهم كون
الجوهر جنسا لما تحته بان قال الجوهر موجود لا فى موضوع ولا يجوز ان
يكون الموجود جنسا لما تحته لانه ان كان جوهرا لزم كون الجوهر

جزءا من العرض وان كان عرضا لزم تقوم الجوهر بالعرض وكلاهما
غير جائز ولا يجوز ان يكون لا فى موضوع جنسا لما تحته لكونه
امرا عدميا والامور العدمية لا تصلح ان تكون اجناسا والجواب
عن ذلك على تقدير صحة هذا الدليل ان نقول سلمنا ان الموجود لا فى
موضوع ليس بجنس لما تحته ولكن لا يلزم منه ان لا يكون الجوهر
جنسا لما تحته وذلك ظاهر لان الموجود لا فى موضوع لازم من
لوازم الجوهر ولا يلزم من عدم كون لازم الشى جنسا لما تحته
ان لا يكون ذلك الشى جنسا لما تحته لجواز ان يكون هو
جنسا لما تحته ولا يكون لازمه كذلك **قوله رحمه الله**
واما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون
كل جزء منه بالجوهر الفرد وتاليفه عند الاشاعرة من
جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر واما من
ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم ما هو الطويل العريض
العميق والجوهر الفرد عند الحكماء ممتنع الوجود **اعلم**
ان الجسم عند المتكلمين مؤلف من اجزاء لا تتجزى لا قطعا ولا كسرا
ولا وهما ولا فرضا ويسمون كل جزء منها بالجوهر الفرد وعند
الحكماء مؤلف من الهيولى والصورة ووجود الجوهر الفرد ممتنع

عندهم والجسم مؤلف عند الاشاعرة من جوهرين من هذه
الجواهر فصاعدا وعند المعتزلة مؤلف من اربعة اجزاء بان
يوضع ثلثة ليحصل طول وعرض ثم يوضع جزء آخر فوق الثلثة
ليحصل عمق ايضا واما من ثمانية اجزاء بان يوضع اربعة ليحصل
طول وعرض ثم يوضع فوق تلك الاربعة اربعة اخرى ليحصل
عمق والجسم عندهم ما كان ذا طول وعرض وعمق بخلاف
الاشاعرة ثم انا نذكر دليلا لكل واحد من المتكلمين
والحكماء اما المتكلمون فقد استدلوا على ان الجسم
مؤلف من اجزاء لا تتجزى بوجهين احدهما ان الحركة والزمان
مؤلف منها ومتى كان كذلك يلزم ان يكون الجسم
كذلك اما المقدمة الاولى فلان الحركة موجودة في الحال
والا لم تكن موجودة لامتناع وجودها في الزمان الماضي
والمستقبل لانعدام الماضي والمستقبل والحركة الموجودة
في الحال غير منقسمة والا لم تكن موجودة لكونها غير
قارة وقد فرض انها موجودة في الحال هذا خلف واذا ثبت ان
الحركة في الحال موجودة غير منقسمة فعند انقضاء ذلك الجزء
يحصل جزء آخر وهكذا يتقضى جزء ويحصل جزء فثبت ان الحركة

مركبة من كونه غير قار الذات هذا خلف من اجزاء لا تتجزى وهكذا
القول في الزمان لان الزمان الحاضر لا يكون منقسما والا لم
يكن حاضرا لكونه غير قار الذات هذا خلف فعند انقضاء
ذلك الجزء يحصل جزء آخر وهكذا القول في الثالث والرابع
فثبت ان الزمان ايضا مؤلف من اجزاء غير متجزية واما المقدمة
الثانية فنقول القدر الذي تحرك عليه المتحرك بالحركة الغير
المنقسمة في الزمان الغير المنقسم لا يكون منقسما والا لزم انقسام
المقدار خلافه وثانيهما الحركة والزمان الذين فرضناهما غير
منقسمين هذا خلف لان الحركة وزمان تلك الحركة في نصف
ذلك القدر يكونان اقل منهما في ذلك القدر فيلزم انقسامهما
والمقدر خلافه وثانيهما ان النقطة موجودة ومتى كان كذلك
لزم المدعى اما المقدمة الاولى فلانها طرف السطح الذي هو طرف
الجسم الموجود وطرف الموجود موجود ولانها ذات وضع وكلما كان
كذلك فهو موجود ولان الكرة الحقيقية تماس السطح المستوي
بنقطة والا لزم انقسام الموضع الملاقي فيلاقيه بخط فيكون الخط
المستقيم موجودا في الكرة هذا خلف اما المقدمة الثانية
فلانه اذا ثبت وجودها فنقول انها اما متحيزة او لم تكن فان كان

لخط الذي هو طرف

ى

الأول لزم وجود الجوهر الفرد لأنا لا نعني بالجوهر الفرد سوى كل
متحيز غير قابل للقسمة وإذا لم تكن متحيزة فلا بد وأن تكون
حالة ومنتهية في الآخرة أي محل متحيز فمحلها لا يجوز أن يكون
منقسمًا وإلا لزم انقسام النقطة لانقسام محلها وإذا لم ينقسم
محلها لزم ثبوت الجوهر الفرد وأجاب الحكماء عن الحجة الأولى
بأن الزمان والحركة متصل واحد كما سنبينه والفصل المشترك
بين أقسام المتصل لا يكون من جنسها وإذا كان لم يكن كذلك
ما فرض في الحال حركة ولا زمانا بل طرف الحركة والزمان
ولئن سلمنا ذلك لكنه لم يحصل مطلوبهم لأنا نقول ما تريدون
بالانقسام في قولكم الحركة الحاضرة غير منقسمة أتريدون
به الانقسام الفعلي أو الوهمي فإن أردتم الأول نلتزم أنها غير منقسمة
بالفعل ويلزم من ذلك أن يكون القدر الذي تحرك عليه المتحرك
بتلك الحركة غير منقسم بالفعل ولا يلزم منه مطلوبكم لأن
مطلوبكم عدم انقسامه بالفعل والوهم وما ذكرتموه غير
دال على أنه غير منقسم بالوهم ويلزم لجواز أن لا يكون منقسمًا
بالفعل ويكون منقسمًا بالوهم وإن أردتم الثاني فنقول إنها تنقسم
بالوهم ويلزم انقسام ذلك الجزء بالوهم أيضًا فلم يلزم مطلوبكم

وعن الحجة

وعن الحجة الثانية بأن نقول لا نسلم أنها لو كانت حالة في محل
منقسم لزم انقسامها بانقسام المحل وإنما يلزم ذلك أن لو كانت
حالة فيه على سبيل السريان كالسواد الحال في الجسم وظاهر
أنه ليس كذلك لأنها حالة في الخط من ~~متناه~~ حيث إنه متناه
أما الحكماء فقد استدلوا على كون الجسم مؤلفًا من
الهيولى والصورة بأنه متصل واحد في نفس الأمر كما هو عند
الحس قابل للانفصال وكلما كان كذلك يلزم ما ذكرناه
أما كونه متصلًا واحدًا فلأنه لولاه لكان مركبًا من أجزاء لا
تتجزى متناهية كانت أو غير متناهية ~~كانت أو غير متناهية~~
لكن القول بالجزء باطل لأنه على تقدير وجود الجزء يلزم أحد
الأمرين وهو إما عدم وجود الجسم أو انقسام الجزء على تقدير عدم
انقسامه وكل واحد منهما محال أما بيان لزوم أحد الأمرين فلأن
الجزء على تقدير وجوده إما أن يماسه جزء آخر أو لم يماسه فإن
كان الثاني لزم عدم وجود الجسم لأن وجود الجسم على تقدير
كون الجسم مؤلفًا منها وعدم تماسها ظاهر الاستحالة وهو
أحد الأمرين وإن كان الأول فهو إما أن يماسه بالكلية أو لا
بالكلية أو لا بالكلية والأول ملزوم لعدم وجود الأجسام

وهو أحد الأمرين أعني الأمر الأول والثاني ملزوم لانقسام الجزء وهو
الأمر الثاني وأما بيان استحالة كل واحد من الأمرين فظاهر ولأن
الجزء البعيد من مركز الرحى إذا قطع جزءا لا يتجزى فالجزء القريب
منه إما أن يقطع مثله أو أكثر أو أقل لا سبيل إلى الأولين وإلا
لزم أن يكون مدار الجزء القريب من مركز الرحى مثل مدار الجزء
البعيد أو أكثر وأنه محال فتعين أن يكون أقل منه بأن يكون
نصفه أو ثلثه أو عشره إلى غير ذلك من النسب فيلزم انقسام
الجزء وإذا ثبت أن الجسم ليس مؤلفا من أجزاء لا تتجزى ثبت أنه متصل
في نفس الأمر كما هو عند الحس ولقائل أن يقول لا نسلم أنه
إذا لم يكن مؤلفا من أجزاء لا تتجزى يلزم أن لا يكون مؤلفا من
أجزاء لجواز أن لا يكون مؤلفا من أجزاء لا تتجزى ويكون مؤلفا لأنه
لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام والجواب عنه أن نقول
إن ما ذكرتموه مذهب لقوم نذكره ونذكر الجواب عنه في
موضعه وأما كون الجسم قابلا للانفصال فظاهر وإنما قلنا إنه
كان متصلا واحدا قابلا للانفصال لزم كونه مركبا من الهيولى
والصورة لأن الانفصال عرض فلا بد له من محل يقبله لا جائز أن يكون
هو الاتصال لامتناع اجتماعه مع الانفصال ووجوب اجتماع القابل مع المقبول

واذا لم

٤٥

وإذا لم يكن الاتصال أعني الصورة الجسمية قابلا للانفصال فلابد
من شيء آخر في الجسم يقبل الانفصال ويكون موجودا معه وهو
الهيولى لا يقال إن دليلكم إنما يتم أن لو كان الانفصال أمرا
وجوديا يحتاج إلى القابل وهو ممنوع لأنه عدم الاتصال عما من
شأنه الاتصال لأنا نقول لا نسلم قولكم بأن الدليل إنما
يتم أن لو كان الانفصال أمرا وجوديا لجواز أن يكون أمرا عدميا
محتاجا إلى قابل وإنما لم يحتج أن لو كان عدما صرفا أما إذا كان
عدم الملكة فقد احتاج إلى قابل كاحتياج الملكة إليه لا
يقال لم قلتم إن الاتصال والانفصال ليسا عرضين حالين في
الجسم على سبيل التعاقب كالسواد والبياض الحالين فيه على
سبيل التعاقب وإذا كان كذلك لم يحتج الانفصال إلا إلى الجسم
ولم يلزم إثبات الهيولى لأنا نقول لا جائز أن يكون الاتصال
والانفصال عرضين متعاقبين على الجسم كالسواد والبياض كالسواد
وإلا لزم أن لا يكون الجسم لذاته متصلا كما أنه ليس بأسود
وأبيض ولو كان كذلك لم يكن فرض الأبعاد فيه فلم يكن فلم يكن
جسما وقد فرض أنه جسم هذا خلف لا يقال إن دليلكم على
تقدير أن يتمشى إنما يتمشى في الجسم القابل للانفصال وليس كل

جسمٍ [illegible] فإن الفلك عندكم لم يقبل الانقسام فإذن هذا
البرهان لم يكن موصلاً إلى دعواكم لأنا نقول إن طبيعة
الامتداد طبيعة واحدة نوعية ومتى كان كذلك لزم أن
يكون عند تأتي المادة في جميع الصور أما المقدمة الأولى
فلأن الطبيعة إما أن تكون جنساً أو مادة أو نوعاً كما ثبت
في المنطق لا جائز أن يكون طبيعة الامتداد جنساً لعدم توقف
تحصيلها على [illegible] مضاف إليه وتحصيلها موجود ووجوب توقف
الجنس على أمر كذا شأنه ولا جائز أن يكون مادة وإلا لما جاز
حملها على الامتدادات المختلفة لامتناع حمل المادة على كل شيء
لكونه جزءاً منه وامتناع حمل الجزء على ما هو جزؤه فتعين أن
يكون نوعاً وأما المقدمة الثانية فلأنه حينئذ يكون مقتضاها
شيئاً واحداً وإذا ثبت احتياجها إلى المادة في بعض الصور وهو
في الأج[illegible] تقبل الانفصال ثبت احتياجها إلى المادة في (في الأجسام التي)
جميع الصور سواء قبل الانفصال أو لم يقبله لأنا نقول لا نسلم
انفصال ما هو متصل واحد في موضع من الصور ولم لا يجوز أن
يكون الجسم المحسوس مركباً من أجسام صغار كل واحد
منها غير قابل للقسمة الانفكاكية بل قابل للانقسام الوهمي

ويكون تحصيل الجسم المحسوس بمماسة هذه الأجسام
الصغار وتجاورها وانفصال ذلك الجسم يكون في مواضع
المماسة وإذا كان كذلك لم يثبت انفصال ما هو متصل
واحد في صورة من الصور فلم يتم الدليل على إثبات الهيولى
لأنا نقول إذا سلمتم أن كل واحد من تلك الأجسام
الصغار قابل للانقسام الوهمي فنقول طبيعة كل واحد من
الجزئين الحاصلين من الانقسام الوهمي وطبيعة المجموع المركب
وطبيعة ما هو خارج عنه من نوع واحد وكما جاز على
المتصلين الانفصال جاز على المتصلين الانفصال وكما جاز على
المتصلين الاتصال جاز على المنفصلين الاتصال وإذا كان
للمنفصلين قوة قبول الانفصال فتلك القوة أعني الكيفية
الاستعدادية لا بد أن تكون لشيء يمكن اجتماع الانفصال
معه وليس الاتصال كذلك لامتناع اجتماع الانفصال معه
فتعين أن يكون ذلك الشيء شيئاً مقارناً للجسم غير الاتصال
وهو المسمى بالهيولى فإن قيل إنه معارض من وجهين أحدهما أن الهيولى
على تقدير وجودها إما أن تكون متحيزة أو لم تكن وأياً
ما كان يلزم منه المحال أما إذا لم تكن متحيزة فلأنه يحال

حلول الصورة الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة واما اذا كانت
متحيزة فلانها اما ان يكون متحيزة على سبيل الاستقلال
او لا على سبيل الاستقلال لا سبيل الى الاول والا لزم احتياجها
الى هيولى لكونها حينئذ متحيزة قابلة للانقسام واحتياج
كل ما كان كذلك الى الهيولى ولزم اجتماع البعدين بعد
الهيولى حينئذ وبعد الصورة وهو محال ولا سبيل الى الثاني
والا لكانت صفة للجسمية حالة فيها فلم تكن الجسمية حالة
فيها والمقدر خلافه وثانيهما انه لو كان تعدد الجسمية بعد
وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا الى مادة توجد في الحالين
لكان تعدد المادة بعد وحدتها كذلك للعلة المشتركة
فيلزم ان يكون للمادة اخرى وهو محال قلنا اما الجواب عن مادة م
الاول فلا نسلم انها لو لم متحيزة استحال حلول الجسمية يكن
فيها وانما استحال ان لو كانت الجسمية وحدها متحيزة وليست
كذلك بل المتحيز هو الجسم ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم انها
لو كانت متحيزة لا على سبيل الاستقلال لزم ان تكون حالة
في الصورة الجسمية صفة لها لجواز ان تكون متحيزة بشرط
حلول الجسمية فيها وعن الثاني بانا لا نسلم صدق المقدمة القائلة

بانه لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
وموجبا الى المادة اخرى لزم ان يكون تعدد المادة بعد وحدتها
مقتضيا لانعدامها وموجبا الى مادة اخرى وانما يلزم ذلك ان
لو وصفت المادة من غير ان تصير جسما بالوحدة والتعدد وظاهر
انه ليس كذلك لان الوحدة والكثرة من عوارض الوجود والمادة
من غير ان تصير جسما ليست بموجودة فضلا عن ان توصف بالوحدة
والكثرة واذا ثبت تركب الجسم من الهيولى والصورة فنقول
انه لا ينفك احدهما عن الاخرى اما بيان امتناع وجود الهيولى بدون
الصورة فلانها على تقدير وجودها بدونها يلزم احد الامرين وهو
اما ان تكون ذات وضع ولم تكن وكل واحد منهما محال
اما الاول فلانها تستلزم ان تكون احد الامور الاربعة وهو
الجسم والسطح والخط والنقطة وكل واحد منها محال اما
اما بيان الملازمة فلانه ان انقسم في الجهات الثلث كان جسما
وان انقسم في جهتين فقط كان سطحا وان انقسم في جهة واحدة
كان خطا وان لم ينقسم كان نقطة واما انتفاء كونها
جسما وسطحا وخطا فلكون هذه الاشياء محتاجة الى الحامل
وعدم احتياج الحامل الى الحامل واما انتفاء كونها نقطة

حالة
فلان النقطة لا تكون الا في غيرها والا لزم اثبات الجزء والهيولى
غير حالة في غيرها فالهيولى غير النقطة والثاني وهو وجودها
بلا وضع محال لانه يلزم احد الامرين وهو اما ان يلحقها والثاني باطل
والا لم يحصل منهما جسم والاول ايضا باطل لانه اما ان يلحقها في جميع
المواضع او لا في شيء من المواضع او في بعضها دون بعض والاول محال
والا لكان الجسم الواحد اكثر من واحد وهو محال والثاني ايضا
محال والا لتحقق وجوده لا في مكان والثالث ايضا محال والا لزم
الترجيح من غير مرجح واما بيان امتناع وجود الصورة بدون الهيولى
فلانها على تقدير وجودها بدون الهيولى تكون متناهية لتناهي
الابعاد فتكون متشكلة فلزوم التشكل لها اما لذاتها مجردة
عن المادة او لفاعل كذلك او لمداخلة المادة والاول محال والا
لزم ان يكون جميع المقادير متساوية في التشكل لاشتراكها
في العلة والثاني ايضا محال والا لزم ان يكون المقدار من
غير مادة قابلا للفصل والوصل ومنفصلا عن الغير والمقدار خلاف
ذلك لانا بينا من قبل ان المقدار من غير مادة لا يمكن ان يكون
كذلك والثالث ايضا محال والا لزم ان تكون الصورة مقارنة
للمادة والمقدر خلافه واعلم ان الهيولى لا تخلو اما بضا عن

الصورة او لم يلحقها — في — من مكان — ومنفعلا

عن صورة اخرى نوعية لان الاجسام مختلفة في لوازمها لقبول
الاشكال لسهولة البعض ولعسر البعض وامتناع قبولها في الاخر
ولا بد ان يكون هذه اللوازم معللة بعلل مختلفة لان العلة
الواحدة لا تقتضي الا شيئا واحدا فعللها اما المادة واما الصورة
الجسمية واما المفارق واما شيء اخر مقارن للجسم لا جائز ان يكون
المفارق لان نسبة المفارق في جميع الاجسام على السوية فتعين
ان يكون لشيء اخر مقارن للجسم **قوله رحمه الله** والاعراض
عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا عشرة منها تختص
بالاحياء وهي الحيوة والشهوة والنفرة والقدرة والكراهة
والاعتقاد والظن والالم والنظر واحدى عشرة تكون للاحياء
وهي الكون وهو يشتمل اربعة اشياء الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق والتاليف والاعتماد كالثقل والخفة
والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والصوت والرائحة
والطعم والاثنان اللذان زاد بعضهم الفناء والموت
اعلم ان العرض اما ان يكون مشروطا بالحيوة او لم يكن فالاول
عشرة احدها الحيوة وهي عندهم عبارة عن وصف شانه ان
يعلم ويقدر من يتصف به واحتج القوم على صحة مذهبهم بانه لولا

والارادة

امتياز الحي عن الجماد بصفة والا لم يكن اتصاف الحي بهذه الصفة
اولى من الجماد وقال الامام ان كان المراد من الحيوة اعتدال المزاج
او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان المراد منها
شيئا ثالثا فلا بد من افادته ثم اقامة الدليل على ثبوته وفيه نظر من صح
لان اعتدال المزاج شرط في حصول الحيوة للحيوان المركب من
العناصر وقوة الحس والحركة معلولة للحيوة تابعة لها واذا كان
كذلك لم يكن واحدة منها بحيوة اما الاول فلان شرط الشيء كل صح
لا يكون عينه واما الثاني فكذلك لان معلول الشيء لا يكون
غير ذلك الشيء قوله وان كان المراد منه شيئا ثالثا فلا بد من افادته
ثم من اقامة البرهان عليه قلنا قد نقلنا عن القوم افادته واقامة
البرهان عليه وهي عند الحكماء عبارة عن صورة حيوانية منطبعة
في مادة الانسان يصير الانسان بها حيوانا وهي تكون عرضا
بهذا حيوانا وهي تكون عرضا بهذا الاعتبار لكونها متنوعة
حلت علة مادتها شيئا اخر غير ما كانت اولا ثم اعلم ان
البنية شرط لوجود الحيوة عند المعتزلة والحكماء بالضرورة
وليست بشرط عند الاشاعرة واحتجوا عليه بانها لو كانت
شرطا للحيوة لكانت الحيوة قائمة بها واللازم باطل والملزوم كذلك

والملازمة ظاهرة حينئذ فاما انتفاء اللازم فلانها لو كانت قائمة
بها لزم احد الامرين وهو ان يكون القائم بمجموع الاجزاء حيوة او القائم
بكل جزء حيوة على حدة وكل واحد منهما محال اما الاول فلانه
يقتضي حصول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال واما
الثاني فلانه لو كان كذلك لزم توقف قيام الحيوة بجزء واحد
على قيام حيوة بجزء اخر لكونها متماثلة ولو كان كذلك لكان
الامر من الجانب الاخر كذلك فيلزم الدور وهو محال وفيه نظر لجواز
ان يكون الحيوة الواحدة قائمة بالمجموع من حيث انه مجموع
لا من حيث انه اجزاء وحينئذ لم يلزم حلول العرض الواحد في المحال
الكثيرة ولئن سلمنا انه لا يجوز ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
القائم بكل جزء حيوة على حدة ولا يلزم توقف قيام حيوة كل
جزء على قيام حيوة جزء اخر به لامتناع كونها متماثلة لكون
بعضها اعدل من بعض ولئن سلمنا ذلك اي انها تماثل لكن لا نسلم
الدور لجواز ان تكون متماثلة ولا يكون قيام الحيوة بكل جزء
موقوفا على قيامها بالجزء الاخر لجواز ان يكون قيامها بكل جزء
موقوفا على كون الاجزاء مجتمعة فقط وحينئذ لم يلزم الدور
وثانيها الشهوة وهي الجذب للشيء ومبدأه ادراكه من حيث

هو ملايم وثالثها النفرة وهو الرفض للشيء ومبداه ادراكه من حيث
انه غير ملايم ورابعها القدرة وهي عند المعتزلة صفة يصح
عندها صدور الفعل وتركه من القادر بتقدير داعيه او عدم
داعيه وهي متساوية النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار
الداعي وغير متساويها عند اعتبار الداعي ومتقدموا المعتزلة
جوزوا صدور احد الطرفين من القادر المختار من غير ترجيح احدهما
على الآخر ومتاخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بان
طرف الراجح يكون اولى ولا ينتهي الى حد الوجوب وانكر بعضهم
كون الاولوية كافية بعين ما مر في خواص الممكن لذلك قال ابو
الحسين البصري واصحابه ان الفعل يجب عند وجود الداعي ويمتنع عند
عدمه وهو لا ينافي القدرة والاختيار فان الاختيار هو ان يكون
الفعل والترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى
الداعي يجب وبالقياس الى عدمه ممتنع واحتجوا على اثبات هذه
الصفة بان حركة القادر متميزة من حركة المرتعش وليس
ذلك الامتياز الا بهذه الصفة وللقائل ان يقول ان هذا الامتياز
متى يحصل عند استواء الداعي او عند رجحان احدهما على الآخر
لا سبيل الى الاول لان الفعل ممتنع عند الاستواء وعند امتناع

الفعل

الفعل لم يثبت المكنة ولا سبيل الى الثاني لان الراجح واجب
والمرجوح ممتنع فلم يثبت المكنة وجوابه ما مر ههنا وهو ما
ذكره ابو الحسين البصري وهي مع الفعل عند الاشاعرة
ويتقدم على الفعل عند المعتزلة اما حجة الاشاعرة فان
القدرة عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل
لاستحال ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة لا
فعل وحال حصول الفعل لا قدرة وللمعتزلة ان يمنعوا امتناع بقاء
الاعراض وعلى تقدير التسليم لكن لا نسلم انه لا فعل حال
وجود القدرة لجواز ان تنتفي القدرة المتقدمة وتحدث
قدرة اخرى حال الفعل الا ان الاشاعرة يمكن لهم ان يقولوا لو
كان كذلك لم تكن القدرة المؤثرة متقدمة وكلامنا
في القدرة المؤثرة ولا نسلم ايضا انه لا قدرة حال حصول
الفعل لان حصول الفعل لا ينافي القدرة لان القدرة صفة
يكون نسبة الفعل والترك اليه متساوية سواء كان احدهما
واجبا بالقياس الى شيء آخر او لم يكن واحتج المعتزلة على ان
القدرة قبل القدرة الفعل بان الكافر مكلف بالايمان
حال كفره فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا

كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وهو محال بناء على القبح العقلي
والقدرة تصلح للضدين عند المعتزلة ولم يصلح لهما عند
الاشاعرة ولكون القدرة عرضا وهو لا يبقى زمانين
فالقدرة التي يكون مع الضد غير القدرة التي يكون مع
الضد الاخر وللمعتزلة ان يمنعوا ان العرض لا يبقى زمانين لما مر ولكون
العجز مقابلا للقدرة تختلف اعتباراته باعتبار ان القدرة
وبالعكس فان كان العجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء يكون
العجز حينئذ وجوديا ويكون القدرة عدمية لكونها عبارة
عن عدم تلك الافة وان كان العجز عبارة عما يعرض للمرتعش وبه
تمتاز حركته عن حركة القادر كان ايضا وجوديا والقدرة
عدمية ولهذا ذهبت الاشاعرة الى كونه صفة وجودية وان
كانت القدرة عبارة عن هيئة عارضية عند سلامة
الاعضاء هي التمكن او علة التمكن كانت القدرة وجودية
وكان العجز عدم تلك الهيئة فكان عدميا وخامسها الارادة
ومنهم من قال ان الارادة عبارة عن العلم او الظن او الاعتقاد بان
فيه منفعة قيل انه باطل لانا نجد من انفسنا ارادة مرتبة على
هذا العلم فيتغايران وليست الارادة عين الشهوة لتحقق الارادة

بدون الشهوة فان الانسان قد ينفر طبعه عن شرب الدواء مع ارادة
شربه والذي يدل على وجود هذه الصفة انا نعلم انا كثيرة
فايجاد بعض تلك المعلومات دون بعض لا يكون الا بمرجح لاستحالة
الترجيح من غير مرجح وذلك المرجح ليس القدرة لان شان القدرة
ليس التاثير المحض وليس العلم لانه تابع للمعلوم وتابع الشيء لا
يكون مرجحا لذلك الشيء بل شيئا اخر غير العلم والقدرة وظاهر
انها ليست الكلام ولا السمع ولا البصر ونحن نسميها الارادة
وسادسها الكراهة وسابعها الاعتقاد وهو امر محكم
فيه بنفي او اثبات وهو اما ان يكون جازما او لا يكون فان
كان جازما فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب وان
كان مطابقا فاما ان يكون عن سبب او لا عن سبب فان كان
الاول فهو التقليد وان كان الثاني فهو العلم وسواء كان
بديهيا او نظريا وان لم يكن جازما ولم يكن داخلا في الاعتقاد
فهو نوع اخر وهو الظن وهو ثامنها وتاسعها النظر وهو تردد الذهن
في شيء ويدخل فيه الشك وعاشرها الالم وهو ادراك المنافي وكان
من الواجب عليه ان يذكر اللذة وهي ادراك الملايم ولا يمكن ان
يقال انها داخلة تحت العلم الذي اخل في الاعتقاد لانا نقول لو جاز دخول

اللذة في الاعتقاد لجاز دخول الالم فيه وانما لم يذكروا اللذة لكونها
عدمية عندهم وهي المفسرة عندهم عن الخلاص عن الالم واليه
ذهب محمد بن زكرياء وقيل انه باطل لان اذا وقع بصر الانسان
على صورة مليحة فاستلذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك
الصورة قبل ذلك حتى يجعل اللذة عن الم الشوق اليها وان كان الثاني
وهو ان لا يكون مشروطا بالحيوة فهو احد عشر فانه يكون للاحياء
وغيرهم احدها الكون وهو الحصول في الحيز فهو مغاير للجسم لانه
يتغير ويتبدل والجسم لا يتغير ولا يتبدل وما يتغير ويتبدل غير ما
هو لا يتغير ولا يتبدل فالحصول غير الجسم ثم انه لا يخلو من ان يكون
مسبوقا بحصول آخر او لم يكن فان كان الثاني فهو المسمى بالكون
الاول وان كان الاول فلا يخلو من ان يكون الحصول في الزمان الثاني
مسبوقا بالحصول في الزمان الاول او لم يكن فان كان الاول
فهو السكون وان كان الثاني فهو الحركة وهي الزمان ايضا
عندهم وايضا حصول الجوهرين في حيزين اما ان يكون بحيث يتخللهما
ثالث او لم يكن فان كان الاول فهو الافتراق وان كان الثاني
فهو الاجتماع وثانيها التاليف وهو ليس عبارة عن كون الجسم
مماسا لجسم آخر والا لكان عين الاجتماع بل هو التزاق بعض الاجزاء

خلاص صح

بعض

ببعض بحيث يكون تحرك بعضها موجبا لتحرك الآخر واتفقوا على
ان العرض الواحد لا يحصل في محلين ووافق الجماعة في انه مستحيل
قيامه لاكثر من محلين والذي يدل على صحة مذهب القوم انه لو جاز
في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في لجاز ان
يكون الحاصل في ذلك المكان عين الحاصل في هذا المكان
فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وانه بين الاستحالة
وبالجملة امتناع حلول العرض الواحد في محلين ظاهر البناء بالفرق والذي
يدل على صحة قيامه بالجوهرين انه يمتنع انفكاك المؤلف منهما
دون المتجاورين وذلك الامتناع يحتاج الى علة وتلك العلة تقوم
بكل واحد منهما والا لم يتعذر انفكاكهما وانما قال
بقيامه بالجوهرين ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف
لانعدام محله فلم يبق الباقيان مؤتلفين وهو خلاف ما عليه الوجود
وهو الفرق بين جواز قيامه بالمحلين وعدم جواز قيامه باكثر من
محلين والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء
كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة والمثلث لمجموع الاضلاع
الثلث المحيط بالسطح والحيوة ببنية متجزية الى الاعضاء لكن ليس
هذا قيام عرض واحد بمحال كثيرة بل هو قيام عرض واحد غير ان

ذلك المحل صح

[illegible]

ذلك المحل الواحد منقسم ويدخل في التأليف اللين والصلابة وثالثها
الاعتماد وهو الذي يسميه الحكيم ميلا وعلة قريبة للحركة
كالثقل فإنه علة للحركة إلى المركز والخفة فإنها علة
للحركة إلى المحيط وهي مغايرة للحركة لوجود احدهما بدون الآخر
فإن الزق المنفوخ تحت الماء قسرا يحس منه الميل مع عدم حركته
ورابعها الحرارة وهي كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل
وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات وخامسها البرودة وهي
كيفية من شأنها ان يفعل مقابلات هذه الافعال اي من شأنها
احداث الثقل والتكاثف وجمع المختلفات وتفريق المتجانسات
وسادسها اليبوسة وسابعها الرطوبة وفسر الرطوبة بقبول
الاشكال بسهولة واليبوسة بقبول الاشكال بعسر وقيل عليه
يلزم على ما ذكرتم ان يكون النار رطبة لكونها قابلة للاشكال
بسهولة واليبوسة وقيل الرطوبة هي البلة واليبوسة هي الجفاف
ويلزم من هذا ان يكون الرطب هو الماء دون الهواء وهو خلاف مذهبهم
والحق ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة لان تعريفها
لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات باعتبارات لازمة لها لا يدل
شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها

ما تفيده الاحساس بها هكذا ذكره الشيخ في الشفاء
وبقاء لهذه الاربع الكيفيات الملموسة ويقال لها اوائل
المحسوسات وثامنها اللون وعند بعضهم الضوء شرط
الكيفيات لوجود اللون والحق في ذلك انه شرط في صحة رؤيته
وتاسعها الصوت وهو ممتنع البقاء ومتناول لجميع المحسوسات
بحس السمع وعاشرها الرائحة وهي المشمومات وحادي عشرها
الطعم وهي المذوقات بحس الذوق والاثنان اللذان زادهما بعضهم
هما الفناء والموت وبعض المعتزلة ينفون الفناء لكون الاجسام
باقية وامتناع ان يكون انعدامها باعدام الفاعل واستغنائها بها
عن الفاعل حال البقاء ولكنها تنعدم واثبت الفناء ليكون انعدام
الاجسام بالفناء ويكون انعدام الفناء لذاته لكونه غير
باق زمانين وابو علي الجبائي وحده قال يكون الموت شيئا لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة وغيره قال بانه عدمي وهو عبارة عن عدم الحيوة
عما من شأنه ان يكون واجاب عن الآية بان الخلق هو التقدير جبائي
وليس بواجب ان يكون كل مقدر وجوديا **قوله رحمه الله**
والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف
والمضاف والوضع والاين ومتى والملك والفعل والانفعال وتبيين

هي مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات **اعلم**
انه انما يكون هذه التسعة اجناسا عالية ان لو كان
كل واحد منها مفهومات مشتركة بين ما يجعل انواعا له وثبوتيا
ومقولا على ما تحته بالتواطؤ وذاتيا وكما للمشترك وان لا
يوجد احدها تحت جنس والا لم يكن عاليا ان تحتها اجناس
واثبات هذه الاشياء لكل واحد منها كانه متعذر واذا
عرفت ذلك فنقول احدها الكم وله خواص يمكن بها الوقوف
على ماهية الكم منها قبول المساواه واللامساواه لذاته
وذلك لاجل الكمية لا للجسمية لان الجسم الصغير مشارك
للجسم الكبير في الجسمية ويخالف له في المقدار فالمساواه
واللامساواه انما هي لاجل المقدار وانما قلنا لذاته احترازا
عن الجسم الطبيعي فانه يقبل المساواه واللامساواه لا لذاته
بل بسبب المقدار الذي فيه وليس بكم فلو لم يحترز عنه
لدخل فيه ومنها قبول الانقسام والمراد منه كونه بحيث
يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهو يلحق المقدار لذاته ومنها
ومنها امكان فرض العاد له فيه اما بالفعل كما في العدد
واما بالقوة كما في المقدار غير الجسمية لانه قد يتبدل الجسمية

والمقدار صح

باقية كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا وما يتبدل
غيرها لا يتبدل فالمقدار غير الجسمية ثم الكم لا يخلو من ان يكون
بين اجزائه المفروضة حد مشترك فهو الكم المتصل ثم المتصل
اما ان يمكن وجود الاجزاء المفروضة فيه معا او لم يمكن فهو
المتصل غير القار كالزمان وان امكن فهو المقدار وهو ان
كان منقسما في جهة واحدة فقط فهو الخط وان كان
منقسما في الجهتين فقط فهو السطح وان كان منقسما في الجهات
الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي ومن الابحاث
المتعلقة بالكم ان البعد متناه خلافا للهند والذي يدل على انه
متناه انه لو امكن ذلك لامكننا ان نفرض خطا غير متناه مع كرة
متحركة خارجا عن مركزها خطا موازيا لذلك الخط وهذا اللازم
محال لانها اذا تحركت الكرة زال الخط الخارج عن مركز الكرة
الموازي للخط المفروض اولا من الموازاة الى المسامتة وجود نقطة في
الخط الغير المتناهي هي اول نقطة المسامتة واللازم باطل لان
المسامتة بعد المساواة وانما يكون بزاوية مستقيمة
الخطين وكل زاوية مستقيمة الخطين يقبل الانقسام لا الى
نهاية واذا كان كذلك لزم ان يكون المسامتة للنقطة

فإن امكن صح

ولو زال من المساواه الى المسامته وجب صح

الفوقانية قبل المسامتة للنقطة التحتانية فيلزم ان لا يكون النقطة
التي فرضت انها اول نقطة المسامتة اول هذا خلف واذا كان الخط
الغير المتناهي مع الكرة المفروضة مستلزما للمحال فان كان هذا
المجموع محالا لازمه وليس انتفاء هذا المجموع بانتفاء الكرة المفروضة لانتفاء
لكونها واقعة فتعين ان يكون انتفاؤه بانتفاء الخط الغير المتناهي
ولانه لو كان البعد غير متناه لامكن لنا ان نفرض من نقطة معينة خطا
غير متناه ثم نترك منه شبرا من الجهة المتناهية ونطبق الثاني
منه على الخط الاول بحيث يكون الاول منه منطبقا على الاول
من الآخر لزم انتهاء الناقص من الجهة الغير المتناهية والا لزم ان
يكون الزايد مثل الناقص وهو محال واذا انتهى الناقص منه لشبر
انتهى الآخر ايضا لكونه زايدا على الناقص بقدر متناه واحتج
الخصم على انه غير متناه بانه لو كان متناهيا ووقف شخص على نهايته
فحينئذ لا يخلو من ان امكن مد اليد او لم يمكن فان لم يمكن فهناك
جسم مانع فلم يكن ثمة نهاية وان امكن فهناك شيء قابل للزيادة
والنقصان فيكون بعدا اذا فلم يكن ثمة نهاية وقد فرض انه ثمة
نهاية هذا خلف والجواب عنه ان نقول انا نختار امتناع مد
اليد لعدم الفضاء الذي هو شرط في مد اليد ولئن سلمنا ذلك لكن لا

نسلم ان التناهي مع وقوف الشخص على نهايته اذا كان مستلزما للمحال
كان التناهي محالا وما الجواز ان يكون المجموع من حيث هو مجموع
محالا ولا يكون بعض اجزايه كذلك ومن الابحاث المتعلقة بالكم
ايضا اثبات المكان وتفصيل القول في ماهيته اما اثباته فمعلوم
بالضرورة واما تفصيل القول في ماهيته فانه عند ارسطاطاليس
عبارة عن السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
وعند افلاطون عبارة عن البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم
وقد اورد على مذهب ارسطو اشكال وهو انه لو كان المكان
سطحا كما ذكره لكانت الحركة عبارة عن مفارقة
سطح الى سطح آخر ولو كان كذلك لكان الطاير الواقف في
الهواء والحجر الواقف في الماء عند جريان الهواء والماء عليهما متحركين
الذي صح ولكان الدقيق في الجراب المنقول من موضع الى موضع آخر فيه ساكنا
لعدم مفارقته سطح الجراب وهو ممنوع في العرف ثم القايلون بالبعد
منهم من جوز خلوه عن الاجسام ومنهم من منع ذلك واكثر المتكلمين
على القول بالخلاء واكثر الحكماء خصوصا المتاخرين على
القول بالملا والخلا هو البعد الصرف الذي او العدم الصرف
والثاني محال لكونه قابلا للزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة

والانفصال فهو اما كم او ذو كم واذا كان كذلك لم يكن
عدما صرفا كما يقوله بعضهم والاول ايضا محال لما ثبت ان
طبيعة الامتداد يحتاج الى مادة يقوم بها في مسئلة اثبات
الهيولى واستدل المتكلمون على اثبات الخلاء بان سطحا
مستويا اذا لاقى سطحا آخر مستويا ثم ارتفع عنه دفعة واحدة
وقع الخلاء حال الارتفاع لان حين انتقال الهواء من الاطراف الى
الاوساط كان الوسط خاليا وبان العالم لو كان ملاء لكان
الجسم اذا انتقل من مكان مملو الى مكان آخر فذلك الآخر ان كان
خاليا فهو المطلوب وان كان مملوا فالجسم الذي يكون فيه
اما ان ينتقل الى مكان هو الجسم المنتقل او لا الى مكان
جسم آخر والاول يوجب الدور والثاني يوجب تحرك جميع العالم
عند حركة البقة والاول ضعيف لانا لا نسلم ان ارتفاعه
دفعة بل ارتفاعه يكون بالتدريج لان الارتفاع حركة
والحركة لا تقع دفعة بل بالتدريج والثاني ايضا ضعيف لانا
نختار ان الجسم ينتقل الى مكان مملو ولا يلزم انتقال الجسم الذي
هو فيه الى مكان الجسم الاول ولا انتقاله الى مكان جسم
آخر ليلزم ما ذكروه من الامرين بل يتكاثف الجسم في المكان

المنتقل

المنتقل اليه ويتخلل الجسم المحيط بالجسم المنتقل عن مكانه
بناء على اثبات الهيولى فانه حينئذ يمكن ان يخلع مقدارا
ويلبس مقدارا اكبر او اصغر ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نسلم امتناع حركة جميع الهواء الذي في العالم عند
حركة البقة ولا دليل على امتناعه والثانية من المقولات
الكيف وهي هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاتها
وبعضها يشتد ويضعف فبقولنا هيئة تخرج الجوهر وبقولنا
قارة تخرج الفعل والانفعال وبقولنا لا تقتضي تخرج الكم وبقولنا
نسخة ولا نسبة تخرج باقي المقولات ولا يرد عليه النقض بالكيف
المختص بالكم فانه يقبل القسمة واللاقسمة لكن لا لذاته بل
بواسطة الكم الذي هو محله وكذلك العلم بالمعلوم
الذي لا ينقسم فانه يقتضي انقسام محله لكن لا لذاته بل بواسطة
اربعة معلومة ثم ان الكيف جنس تحته انواع النوع الاول
المختص بالكميات اما بالكم المتصل كالاستقامة
والانحناء اللذين هما من خواص الخط او بالكم المنفصل
كالزوجية والفردية والثاني الكيفيات المحسوسات
حة وهي ان كانت راسخة سميت انفعالات كحلاوة العسل وملو

البحر وإن لم تكن راسخة سميت انفعالات كحمرة الخجل وصفرة
الوجل وإنما سميت الانفعالات انفعاليات لانفعال عنها والمحسوسات
إما ملموسات وإما مبصرات وإما مسموعات وإما مذوقات وإما
مشمومات فأما الملموسات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة أما
الحرارة والبرودة فمن أظهر المحسوسات فلا يكونان محتاجين إلى
التعريف لكن من خواص الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
في المركبات والتصعيد وتسويد الرطب وتبييض اليابس ومن
خواص البرودة أضداد ذلك ومنهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو
ضعيف وإلا لزم من الإحساس بالبرودة الإحساس بعدم الحرارة
وكذلك الرطوبة واليبوسة غنيتان عن التعريف وأما اللطافة
فهي رقة القوام أو الشفافية والكثافة مقابلة اللطافة وأما
اللزوجة فهي كون الشيء بحيث يسهل تشكيله ويصعب
تفريقه والجفاف كون الشيء بحيث لم يلتصق به جسم رطب
وكونه بحيث لو التصق به جسم رطب يقال له الانتقاع إن كان
غائصا فيه والابتلال إن لم يكن كذلك وأما المبصرات فهي
الألوان والأضواء أما الألوان فهي موجودة بالضرورة ومن القدماء

الحس صح

من قال إنها لا حقيقة للألوان أصلا وقال البياض هو الذي يتخيل
عند مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدا وليس
لزبد الماء بياض إلا بسبب ذلك وكذلك بياض سائر الأشياء
والسواد إنما يتخيل لكون الجسم الضوء ومنهم من سلم أن السواد
لون حقيقي ومنع كون البياض كذلك ومنهم من زعم أن اللون
الحقيقي منحصر في البياض والسواد ومنهم من قال إنها منحصرة
في خمسة وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
وجعل البواقي مركبة منها أما الضوء فقد يكون أولا وقد
يكون ثانيا فإن الشمس إذا وقع على الهواء المقابل للشمس يصير
مستضيئا ووجه الأرض أيضا يصير مستضيئا بسبب كونه
مقابلا للهواء الذي صار مستضيئا من الشمس فالضوء الحاصل
من الشمس هو الضوء الأول والضوء الذي حصل على وجه الأرض
من الهواء هو الضوء الثاني ومنهم من قال الضوء أجسام شفافة
منفصلة عن المضيء متصلة بالمستضيء واحتج على كونه جسما
بأنه متحرك وكل متحرك جسم فالضوء جسم وجوابه منع الصغرى
والذي يدل على أنه ليس بجسم أنه لو كان جسما لكانت
حركته بالطبع إلى جهة واحدة فلا يحصل الاستضاءة من كل

عديم صح

الجهة واللازم باطل فالملزوم كذلك والظلمة عدم الضوء
عما من شانه ان يصير ذا ضوء ومنهم من قال انها كيفية
مانعة من الابصار وهو باطل لانه اذا جلس شخص في غار مظلم
وكان في الخارج نار جلس بقربها جماعة فانه يراهم
من دون ان يروه فلو كانت الظلمة كيفية مانعة من
الابصار لما اختلف الحال واللازم باطل فالملزوم كذلك
قال الشيخ ان الالوان غير موجودة في الظلمة لانها غير
مرئية فعدم رؤيتها اما لعدمها او لكون الظلمة مانعة من
الابصار والثاني محال لما مر من ان الظلمة ليست بكيفية مانعة
فيتعين الاول ولقائل ان يقول لا نسلم الحصر لجواز ان يكون
عدم رؤيتها لعدم شرط رؤيتها وهو الضوء ثم اعلم انهم اختلفوا
في الابصار فقال بعضهم انه بخروج الشعاع الى المرئي على
شكل مخروط صنوبري بحيث يكون قاعدته على المرئي وراسه
على الرطوبة الجليدية وقال بعضهم وهو ارسطاطاليس واصحابه انه
بسبب انطباع صورة المرئي في الجليدية واعترض على الاول بوجوه
احدها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لزم ان يتشوش الابصار
عند هبوب الرياح الشديدة واللازم باطل فالملزوم كذلك

والثاني

والثاني انه لو كان كذلك احد الامرين وهو اما يكون جوهرا
او عرضا لا سبيل الى الاول والا لزم تداخل الاجسام ولا سبيل
الى الثاني والا يلزم انتقال الاعراض من محل الى محل وهو ممتنع
لما مر والثالث انه لو كان كذلك لم يمكن ان يرى السماء
عند انفتاح العين بعد لان الحركة تحتاج الى زمان واعترض
ايضا على الثاني بانه لو كان الابصار بالانطباع لزم انطباع
العظيم في الصغير والجواب عما قيل على الوجه الاول
بان نقول ان قولهم الابصار بخروج الشعاع تسامح ومجاز بل
المراد منه انه يحصل كيفية في الجسم المرئي عند كونه كثيفا
ومقابلا للرائي بسببها يرى ذلك الجسم وانما يذكر خروج
الشعاع لبيان كيفية ان يرى الجسم صغيرا تارة وكبيرا
اخرى واذا كان كذلك سقط الاعتراضات الثلاثة على
الوجه الاول والجواب عن الثاني بان نقول لا نسلم ان
الابصار لو كان بالانطباع لزم انطباع الصغير في الكبير
لعدم اشتراط كون المنطبع في الجليدية مساويا للمرئي في
المقدار لجواز ان يكون مقدار الشبح على صغر محله يقتضي
ادراك الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع في المراة نصف

السماء والأجرام التي في السماء واما المسموعات فهي الأصوات والحروف
كيفية تعرض للصوت يتميز بها عن صوت آخر في الحدة والثقل
تميزا في المسموع والسبب الأكثري للصوت هو تموج الهواء
بسبب مصادمات الأجسام والحق انه يعتبر في السمع وصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والذي يدل عليه انه اذا اخذ
شخص انبوبة ووضع احد رأسيه على فمه والآخر على اذن انسان
آخر فان ذلك الانسان يسمع ما يقوله دون غيره واستدلوا على انه
غير معتبر بوجهين احدهما انه لو كان معتبرا لما سمعنا كلام
من يحول بيننا وبينه جدار صلب لأن الهواء النافذ في مسام
ذلك الجدار لا يبقى على التشكل الأول الذي باعتباره كان
حاملا للحروف وثانيهما لو كان كما قالوا لم يجب ان ندرك
جهة الصوت واللازم باطل فالملزوم كذلك والجواب عن
الأول انا نمنع الملازمة فانا لا نقول ان الهواء يتشكل بالحروف
بل نقول انه يحصل منه كيفية في نفس جرمه بسبب القرع
واذا كان كذلك لم يمتنع ان يبقى على تلك الكيفية وعن
الثاني انا لا نسلم انه لولا ذلك لم ندرك جهة الصوت لجواز ان
يكون ادراك الجهة بسبب بقاء تلك الكيفية في الهواء

وهي تفيد الاحساس بجهة القرع ويكون النفس يتبع الهواء المقروع
في جهة القارع حتى يحس بذلك كما هو مذهب ابي البركات
واما المذوقات فهي الطعوم التسعة اعني الحلاوة والحموضة والدسومة
والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما كانت
الطعوم تسعة لأن الجسم اما لطيف واما كثيف واما معتدل
والفاعل فيه اما الحرارة واما البرودة واما القوة المعتدلة وحاصل
ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة واما المشمومات فليس لها خصوصية
الا من جهة الموافقة للمزاج كما يقال رائحة طيبة ورائحة
منتنة او من جهة مقارنتها من الطعوم كما يقال رائحة حلوة
او حامضة ولم يسم كل واحد منها باسم لكونها غير متناهية
اعلم ادراك الشم قد يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيشوم (أن)
من الجسم ذي الرائحة وقد يكون بانفصال اجزاء لطيفة منه ووصولها
الى الخيشوم كما في البخورات والنوع الثالث الاستعداد وهو
المسمى بالقوة واللاقوة كاللين والصلابة فان الاستعداد ان كان
استعدادا نحو اللاانفعال يسمى لا قوة كاللين وان كان نحو
الانفعال يسمى قوة كالصلابة والنوع الرابع من انواع الكيف
هو الحال والملكة وهو المسمى بالكيفيات النفسانية وهي

الكمال وهي ان كانت راسخة تسمى ملكة وان لم تكن راسخة
تسمى حالا والفرق بين الحال والملكة لا يكون الا بالعوارض
المفارقة دون الذاتيات كالعلم في اول الامر فانه يقال له
الحال واذا حصل للعالم قدرة عليه يكون ملكة ومثاله
العلوم والظنون والامور التي تختص بذوات الانفس والثالث من
المقولات المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى غيره ولا وجود له سوى
ذلك كالابوة والبنوة وكذلك الفوقية والتحتية فان تعقل
كل واحد منها بالقياس الى تعقل الاخرى واحترزنا بقولنا ولا
وجود له سوى ذلك عن المضاف المشهوري كالاب والابن فان كل
واحد منهما يعقل بالقياس الى غيره وله وجود سوى التعقل وهو
الذات التي عرض لها الاضافة وله خاصتان التكافؤ ووجوب
الانعكاس فانه كما يقال الاب اب الابن فكذلك يقال
الابن ابن الاب والاضافة ان كانت مخصصة في احد الامرين كانت
كذلك في الطرف الاخر وان كانت مطلقة في احد الطرفين
كانت كذلك في الطرف الاخر فالنصف المطلق بازاء الضعف
المطلق والمعين بازاء المعين والرابع من المقولات الوضع وهو هيئة
تعرض للجسم بسبب انتساب بعض اجزائه الى بعض والى الخارج كالقيام

والقعود

والقعود والانتصاب والخامس منها الاين وهو كون الشيء في مكانه
وهو قد يكون حقيقيا كالماء في الكوز وقد لا يكون
كذلك ككون زيد في الدار او في المدينة او في الاقليم
والسادس منها متى وهو كون الشيء في زمانه وكذلك قد
يكون حقيقيا وقد لا يكون والسابع منها الملك والجدة وفسره
المتقدمون بانه التملك للشيء وقال الشيخ ابو علي ان التملك للشيء
من باب المضاف فلا يمكن جعله مقولة من المقولات ثم قال والاولى
ان يفسر بكون الشيء محيطا بشيء اخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال
المحاط كالتدرع والتختم وقد اورد عليه علامة العالم استاد
الدنيا نصير الملة والدين رحمه الله النقض بالسيف والغمد فان الغمد
محيط بالسيف منتقل بانتقاله ومع هذا لم يقل بان الغمد
ملك للسيف ثم قال وهذه المقولة لظهورها خفيت على الناس
وعرفها بانها وجود شيء لشيء من شانه ان يتصف به كالعلم
فانه ملك للعالم والسواد للاسود لكنها لما عرضها الاضافة
الاضافة ظن انها من مقولة المضاف ولم يتفطن ان الاضافة
عارضة له ولجميع المقولات اما بالجوهر فكالاب والابن فان الابوة
والبنوة اضافتان عرضتا للذاتي الاب والابن وهما جوهران واما

الكم فكالاطول والاقصر للمتصل والاقل والاكثر للمنفصل
واما الكيف فكالاحر والابرد واما المضاف فكالاقرب
والابعد واما الوضع فكالاشد انتصابا والاكثر قياما
واما الاين فكالاعلى والاسفل واما المتى فكالاقدم والاحدث
واما الملك فكالاعرى والاكسى واما الفعل فكالاقطع
والاصرم واما الانفعال فكالاشد تسخنا وتبردا والثامن
من المقولات الفعل وهو هيئة تعرض للفاعل عند صدور الفعل
عنه كالاحراق للنار والتاسع من المقولات الانفعال وهو هيئة تعرض
للمنفعل عند تاثره عن الفاعل كالاحتراق للحطب ثم اعلم ان كون
هذه التسعة اعراضا عارضة لتلك التسعة وليست بذاتيات لها لانا
نتصور هذه الاشياء مع الغفلة عن كونها عرضا ولان عروض
هذه الاشياء للماهيات انما هو بعد تحققها فيكون كونها
عرضا عارضا لها ولهذا لم يجعلوا الاجناس العالية الا اثنين احدهما
الجوهر وثانيها العرض ثم في قوله المقولات العشرة الشاملة
لجميع الممكنات تساهل لان النقطة والوحدة والكثرة والوجوب
والامكان والحركة وغيرها من الامور العامة غير داخلة
فيها لكونها عارضة لها فهذه هي المقولات الشاملة لجميع

الموجودات

الموجودات الممكنة بانها نفسها او عارضة لها ثم اعلم
ان للاعراض احكاما منها امتناع الانتقال من محل الى محل
لان العرض هو الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحله المعين فوجوده
بدون وجوده محال لا يقال لم قلتم ان وجوده الشخصي لا يتحقق الا
بمحله المعين ولم قلتم انه لا يتحقق وجوده بالمحل المبهم لانا نقول
المبهم من حيث هو مبهم غير موجود في الخارج وما لا يكون
موجودا في الخارج لا يكون علة لما هو موجود في الخارج ومنها
جواز قيام العرض بالعرض خلافا لاكثر المتكلمين فان السرعة
عرض قايم بالحركة التي هي عرض وهو قيام العرض بالعرض لكنه
يلزم انتهاء العرض بالاخرة الى قيامه بالجوهر بقاءها محسوس
ومنها جواز بقاء العرض خلافا للاشاعرة لنا ان بقاءها محسوس
غير محتاج الى البرهان احتج الاشاعرة على صحة مذهبهم بوجهين
احدهما ان البقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
وهو قيام البقاء به وهو غير جائز لما مر والثاني انه لو جاز البقاء
عليه لامتنع عدمه واللازم محال فالملزوم كذلك اما بيان الملاز مة
فلانه لو جاز البقاء عليه فاما ان يكون عدمه واجبا في الحال
او جايزا لا سبيل الى الاول والا لزم انقلابه من الامكان الذاتي

وهو محال فتعين ان يكون عدمه جايزا واذا كان كذلك
كان لعدمه سبب لكونه ممكنا ولاحتياج الممكن
الى سبب في طرفيه الوجود والعدم والسبب المؤثر عندهم
ليس الا الله تعالى كما سيجي في مسئلة خلق الافعال وهو
تعالى لا يجوز ان يكون سببا لعدمه لان الاعدام ليس بفعل
فاعل واذا كان كذلك لم يكن لعدمه سبب بعد
البقاء واذا كان كذلك لم يكن له عدم لانتفاء
سببه ولكونه مستغنيا عن المؤثر حال بقائه لاجل
الوجود واما بطلان اللازم فظاهر لانا نرى كثيرا من الاعراض
ينعدم بعد بقائه والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على
محل الضد الاخر المقتضي لافنائه لم يقولوا بامتناع بقاء الاعراض
والفلاسفة لما جعلوا الباقي في حال بقائه محتاجا الى المؤثر
لم يرتكبوا مثل ذلك والنظام من المعتزلة لاجل دليل الاشاعرة
ارتكب هذا القول في الاجسام والعلم لنا ببقاء الاعراض
ضروري لا يحتاج الى البرهان ولانه لو كان ممتنعا لذاته
في الزمان الثاني مع كونه ممكنا لذاته في الزمان الاول
لزم انقلاب الشي من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه

محال

محال ومنها اتفاقهم على ان العرض الواحد لا يحل في
محلين الا ابا هاشم فانه قال بجوازه في التاليف وقد مر
ذكره **قوله رحمه الله** اصل اخر الموجودات اما متماثلة واما
متضادة واما متخالفة واما المتماثل فكالبياضين المتساو
في البياضية واما المتضادة فهي الاعراض التي تكون من
جنس واحد لا يمكن ان تجتمع في واحد في وقت واحد ويمكن
خلوها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان
والحكماء زادوا في قيودها ان يكون بينهما غاية
البعد فاذن يجوز ان يكون لعرض واحد اضداد كثيرة
على الراي الاول ولا يجوز ان يكون الا ضد واحد على الراي
الثاني وما عدا المتماثلة والمتضادة فمختلفة **اعلم** ان الموجودات
اما ممكنة الاجتماع او لم تكن فان كان الاول فهي المختلفة
وان كان الثاني فاما ان يكون من نوع واحد او لم تكن
فان كان الاول فهي المتماثلة كالبياض وان كان الثاني
فهي المتضادة ثم المتضادة قد تكون بحسب الشهرة وقد
تكون بحسب التحقيق اما بحسب الشهرة فهي اعراض من
جنس واحد لا يمكن اجتماعها في محل واحد في وقت واحد ويمكن

خلوها فيه على سبيل التعاقب ويمكن خلوه عنها وانما قلنا من
جنس واحد لانها لو كانت من اجناس مختلفة لم تكن
متضادة كالكم والكيف المجتمعين في الجوهر
وكذلك من ساير المقولات وقولنا لا يمكن اجتماعهما في
محل واحد احترازا من الاعراض التي من جنس واحد ويمكن
اجتماعها في محل واحد وانها لا تكون متضادة كالخط
والسطح والجسم التعليمي الذي هو من جنس واحد يمكن
اجتماعه في الجسم الطبيعي **قوله رحمه الله** في وقت واحد
ليدخل فيه الاشياء المتضادة لجواز ان تتعاقب في اوقات
مختلفة وقولنا يمكن خلوها فيه على التعاقب تاكيد
لذلك ويجوز خلو المحل عنها اما عند عدم المحل او عند وجوده
كالجسم الشفاف فانه خال عن الالوان التي هي المتضادة
كالفلك الخالي عن الثقل والخفة واما تعريف المتضادة
بحسب التحقيق يعني عند الحكماء فهو ما ذكرناه بحسب
الشهرة مع قيد اخر وهو كونها في غاية البعد فعلى
الراي الاول يكون لعرض واحد اضداد كثيرة كالسواد
وجميع الالوان غير السواد ضد له وعلى الراي الثاني لا يكون

لعرض واحد الا ضد واحد لانه اشترط فيه كونهما في غاية
التخالف وغاية التخالف بين العرضين لا يكون الا اذا كانا
طرفين **قوله رحمه الله** ان التقابل الذي يعم التضاد
وغيره على اربعة اوجه احدها التقابل بالتضاد والثاني
التقابل بالنفي والاثبات والثالث التقابل بالملكة والعدم
كالبصر والعمى الرابع التقابل بالتضايف كالابوة
والبنوة **اعلم** ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في
ذات واحدة من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا لا
يجتمعان في ذات واحدة احترازا من الشيئين اللذين
يجتمعان في ذات واحدة كالحركة والسواد فانهما
ليسا بمتقابلين وقولنا من جهة واحدة ليدخل فيه المتضايفان
كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات واحدة من
جهتين مختلفتين فان زيدا قد يكون ابا لعمرو مثلا وابنا
لخالد وقولنا في زمان واحد ليعلم ان عدم اجتماعهما في
تلك الذات في زمان واحد فانهما يتواردان على تلك الذات
في زمانين فان الجسم قد يكون اسود في زمان وابيض في
زمان اخر واذا تقرر ذلك فنقول لا يمكن وقوع التقابل

اعلم

لانه لو وقع لكان اما ان يقع بين العدميين المطلقين او بين
العدميين المضافين او بين العدم المطلق والعدم المضاف
والاول ظاهر الاستحالة والثاني ايضا محال لصدقهما على
محل ما هو مغاير لهما والثالث ايضا محال لكون العدم
المطلق جزءا من العدم المضاف وامتناع التقابل بين الشيء
وجزئه ثم نقول اقسام التقابل اربعة لان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا لاستحالة
كونهما عدميين لما ذكرناه فان كان الاول فاما ان
يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس الى تعقل الاخر
او لم يكن كذلك فان كان فهما متضايفان وان لم
يكن فهما متضادان وان كان الثاني وهو الذي يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يكون التقابل بينهما
بحسب اللفظ بان يكون حرف السلب موجودا في احدهما
دون الاخر او لم يكن كذلك فان كان الاول فهما المتقابلان
بالسلب والايجاب وهو قد يكون في المفرد كالانسان
واللاانسان وقد يكون في المركب كقولنا الانسان
ناطق الانسان ليس بناطق وان كان الثاني فهما العدم والملكة

اما المتضايفان والضدان فقد مر تعريفهما واما المتقابلان
بالسلب والايجاب فظاهر واما العدم والملكة فانهما قد
يستعملان بحسب الشهرة وقد يستعملان بحسب الحقيقة
اما بحسب الشهرة فالملكة ما يوجد في موضوع وقتا ما
ويمكن ان يعدم عنه ولا يوجد بعده كالابصار والعدم
انعدامها في وقت امكانها فالجرو لا يقال له اعمى لعدم
امكان الابصار له ذلك الوقت واما بحسب التحقيق فهو ما
ينسب الى موضوع تكون طبيعته الشخصية قابلة له
كالابصار بالنسبة الى الاعمى فان الشخص الاعمى غير قابل
للابصار بحسب شخصه وقابل له بحسب نوعه او طبيعته
الجنسية قابلة كالابصار بالنسبة الى شخص من العقار
فان طبيعته الشخصية غير قابلة له ولا طبيعته النوعية
ايضا لكن طبيعته الجنسية وهي الحيوان قابلة والعدم
انعدام الملكة بالنسبة الى قابلها فالعدم والملكة
بحسب الحقيقة اعم منهما بحسب الشهرة لاستلزام
الملكة والعدم بحسب الحقيقة الملكة والعدم بحسب
الشهرة من غير عكس وجميع المتقابلين يجوز ان يكذبا الا ما

التقابل

كان بينهما بالسلب والايجاب لكونهما نقيضين وامتناع
ارتفاع النقيضين اما كذب المضافين والعدم والملكة
فبخلو المحل عنهما واما كذب الضدين فعند عدم المحل او عند
وجوده وقت اتصافه بالمتوسط كالفاتر المتوسط بين الحرارة
والبرودة او وقت خلوه عن المتوسط كالشفاف فانه موجود
وخال عن السواد والبياض والمتوسط وقد يكون احد الضد
لازما للموضوع وقد لا يكون فان قيل لا يجوز انقسام المتقابلين
الى هذه الانواع الاربعة لان المتقابل من حيث هو متقابل من
المضاف واذا كان كذلك لم يمكن ان ينقسم الى المضاف
والى غيره قلت المتقابل من حيث هو ذاته لا يكون المضاف
بل اذا اخذ من حيث انه مقابل للشيء عرض له الاضافة واذا كان
كذلك لم يمتنع ان ينقسم الى المضاف والى غيره لكون الاضافة
عارضة له لا انه نفس الاضافة فان قيل السواد من حيث انه ضد
من المضاف فيكون قسما منه وانتم جعلتموه قسيما له
فيلزم ان يكون الشيء قسما لشيء آخر وقسيما وهو محال قلنا
السواد من حيث انه سواد لا يكون مضافا بل اذا اخذ من حيث
هو انه مضاد للبياض عرض له الاضافة والامتناع في كون الشيء

لعرض

مقابلا للشيء بحسب ذاته وقسما منه بحسب العارض والتقابل
الذي بين الواحد والكثير خارج عن هذه التقابلات وانما
حصل بينهما تقابل لعروض الاضافة لهما لكون احدهما
مكيالا والآخر مكيلا **قوله رحمه الله اصل آخر** الدور محال
وهو ان يكون المعلول علة لعلته بواسطة او بغير واسطة
او المتاخر من حيث هو متاخر متقدما على متقدمه من تلك
الحيثية والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقا وبالجملة
كل عدد يفرض غير متناه لان كل عدد يفرض قابل للقلة
بان ينقص منه شيء وللكثرة بان يزاد فيه شيء وكل قابل
للقلة والكثرة فهو متناه واما عند الحكماء فكل
عدد يكون آحاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب يجب
ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اوردنا تقديمها
وبيان ما يحتاج الى البيان فيجيء في مواضعها وقد اوردنا ما
اوردنا ايراده في خمسة ابواب **اعلم** ان الدور عبارة عن
كون الشيء موقوفا على شيء لامر يتوقف الشيء الثاني على الشيء
الاول لعين ذلك الامر اما بواسطة او بغير واسطة وهو قد يكون
في العلل والمعلولات مثلا اذا فرض المعلول علة لعلته بواسطة

كما اذا فرض ان علة لوجود ب وب علة لوجود ا او بواسطة كما اذا فرض
ان ا علة لوجود ب وب علة لوجود ج وج علة لوجود ا وقد يكون في
التعريفات سواء كان بلا واسطة كما يقال في تعريف
الكيفية انها ما بها يقع المشابهة واللامشابهة ثم يقال
في تعريف المشابهة انها اتفاق في الكيفية او بواسطة
كما يقال في تعريف الاثنين انه الزوج الاول ثم يقال في تعريف
الزوج انه المنقسم بمتساويين ثم يقال في تعريف المتساويين
انهما الشيئان اللذان لا يزيد احدهما على الاخر ثم يقال في تعريف
الشيئين انهما الاثنان وقد يكون في البرهان اذا اخذ النتيجة
وضم الى عكس احدى المقدمتين او عينها لينتج عين المقدمة
الاخرى وبالجملة يكون المتاخر من حيث هو متاخر متقدما على
متقدمه من تلك الحيثية هو الدور مع اختلاف مواضعه
وبطلانه في جميع المواضع انما هو من حيث انه يلزم تقدم الشيء
على نفسه تقدم الباء على الالف فيلزم ان يكون الالف
متقدما على نفسه فان الالف اذا كان علة او معرفا للباء
يلزم تقدمه على الباء والباء اذا كان علة للالف او معرفا للباء
يلزم تقدم الباء على الالف فيلزم ان يكون الالف متقدما

على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك
الشيء وانه محال والتسلسل انما وضع بالحقيقة لاعداد
لها ترتيب ووضع في التقدم والتاخر سواء كانت موجودة
معا كما في العلل والمعلولات او لم تكن كما في
الحوادث ثم تطلق على عدد يفرض غير متناه وان لم يكن له
وضع ترتيب في التقدم والتاخر كالنفوس الانسانية وتطلق
على الابعاد الغير المتناهية وبالجملة تطلق على كل شيء
غير متناه اما بالفعل او بالقوة او بالعدد او بالمقدار او الى
غير ذلك وهو محال عند المتكلمين مطلقا لكون كل
عدد او مقدار قابلا للزيادة والنقصان لان نصفه يكون ازيد
منه ونصفه اقل منه وكل ما كان قابلا للزيادة والنقصا ن
فهو متناه والحكماء يمنعون كون كل عدد او مقدار
قابلا للزيادة والنقصان فانه مختص بالعدد والمقدار المتناهيين
وعلى تسليم ذلك يمنعون صدق قولهم كل ما كان قابلا
للزيادة والنقصان فهو متناه فان مقدورات الله تعالى اقل من
معلوماته لكون الممكن والواجب والممتنع معلوما له تعالى
وليس الواجب والممتنع مقدورا له مع ان كل واحد منهما غير متناه

وتضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا
لا نهاية لها مع كونهما غير متناهيين لكن ينبغي ان تعلم
ان تطرق الزيادة والنقصان عليه لا يكون من حيث انه غير متناه
بل يتطرق عليه من حيث انه متناه كما في المعلوم والمقدور
فانه يتطرق اليهما الزيادة والنقصان من حيث كون احدهما
متناهيا لا الممتنع والواجب وكون الاخر غير متناول لهما وكذلك
في تضعيف الالف والالفين واما عند الحكماء فكل
موجود يكون له ترتيب سواء كان عدد آحاده موجودا معا
كالعلل والمعلولات او متقدا كالبعد يستحيل ان يكون
غير متناه كما سيجي في العلل والمعلولات ولما مضى في تناهي
الابعاد اعلم ان الدليل دال على ان العلل والمعلولات متناهية
في جانب العلة اي لا بد وان ينتهي المعلولات الى علة لا تكون
معلولة اما انتهاؤها في جانب المعلول فغير معلوم واما
التسلسل الذي لا يكون آحاده موجودة معا كالحوادث
فانها غير متناهية عندهم او يكون آحاده موجودة معا
ولكن لا يكون لها ترتيب كالنفوس الانسانية فانها
غير متناهية ايضا عندهم وهذه هي الاصول التي اراد نقدها

بلا نهاية له

لكون

لكون الابحاث الآتية مبنية عليها وقد اورد جميع ما اراد ان يورده
في هذا الكتاب في خمسة ابواب

الباب الاول في اثبات موجد العالم قوله رحمه الله

العالم عبارة عن سوى الله تعالى وما سوى الله اما
جواهر واما اعراض واذا ثبت احتياج الجوهر الى موجد ثبت احتياج
الاعراض اليه لاحتياجها الى ما يحتاج اليه والمتكلمون ينكرون
وجود جواهر غير جسمانية كما سيجي بيانه ويثبتون اولا حدوث
الاجسام والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات محدثها القديم
ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق اعلم ان العالم عبارة عما
سوى الله تعالى من الموجودات قيل عليه ان معرفة الله مكتسبة
من العالم لانا نستدل عليه تعالى بالموجودات الممكنة والمحدثة
فلو عرف العالم به لزم الدور وهو محال قلنا لا نسلم انا نعرف الله
تعالى بالعالم بل نعرف معنى واجب الوجود ولم نعرف اثبات وجوده
فنعرف اثبات وجوده به واذا كان كذلك لم يلزم الدور وانما
يلزم الدور ان لو نعرف وجود كل واحد منهما بالآخر او تصور كل
واحد بالآخر وليس كذلك لانا لم نعرف وجود العالم بوجود واجب
الوجود ولا يتصور معنى الواجب والممكن من غير احتياج احدهما الى

اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون

الآخر وقولنا العالم عبارة عن جميع الموجودات الممكنة انما هو بعد
ان عرفنا معنى الواجب والممكن والموجود وظاهر انه لا يلزم منه
محال ثم ان العالم اما جواهر واما اعراض لانها اما ان تكون قائمة
بانفسها او لم تكن او يوجد في موضوع او لم يوجد فان كان
الاول فهي الجواهر وان كان الثاني فهي الاعراض واذا ثبت احتياج
الجواهر الى المؤثر ثبت احتياج الاعراض اليه لكون الاعراض
محتاجة الى الجواهر التي هي محتاجة الى المؤثر وتحقق احتياج المحتاج
الى المحتاج الى الشيء الى عين ذلك الشيء ثم ان المتكلمين قالوا
بانحصار الجواهر في الجسمانيات وانكروا وجود جواهر غير
جسمانية خلافا لابي القاسم البلخي من المعتزلة واتباعه فانهم
ذكروا ان الروح الانساني جوهر ليس له صفة التحيز وليست
منحصرة في الجسمانيات عند الحكماء فانهم اثبتوا جواهر
مفارقة عن المادة وهي العقل والنفس والمتكلمون استدلوا
على انتفاء هذه الجواهر بانها لو كانت موجودة لم تكن
متحيزة ولا حالة في المتحيز كالواجب فيكون الواجب مشاركا
لها في هذا الوصف ولا بد ان يكون متميزا عنها من وجه آخر
فيلزم ان يكون مركبا مما به الاشتراك وبما به الامتياز فيكون

ممكنا

ممكنا هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواجب لو اشترك
مع هذه الاشياء في هذا الوصف لزم ان يكون مركبا
وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الوصف ثبوتيا وليس كذلك
فان كل ماهيتين بسيطتين تشتركان في انهما ليستا ما
عداهما مع عدم التركيب فيهما والمتكلمون يثبتون اولا
حدوث الاجسام والجواهر وبحدوثها يثبتون محدثا وهو الواجب
جل ذكره ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق كثيرة
قوله رحمه الله احدها قولهم الجسم لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث
وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى احداها اثبات
وجود الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها
والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان ان كل ما لا
يخلو عن الحوادث حادث اما الاول فظاهر فان الاكوان اعني
الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات امور ثبوتية
هي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز
بعد كونه في حيز آخر والسكون هو كونه في حيز بعد
كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيز بين

ت

على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر والاكوان تتغير وتتبدل مع ثبو
الاجسام فهي امور موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها
الا في الاجسام واما بيان ان الاجسام لا يخلو عنها فهو لان كل
جسم يستحيل ان يكون لا في حيز وكونه في حيز ينحصر في
الحركة والسكون واذا كان جسمان في حيزين انحصر
كونهما في الافتراق والاجتماع واما انها حادثة فلانها تزول
وتتبدل بعضها ببعض واذ هي محتاجة في وجودها الى غيرها
فهي ممكنة وسنقيم الدلالة على ان كل ممكن حادث
ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما
اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان
وذلك لان الناقص منها بعدد متناه يستحيل ان يكون مساويا
لها واذا فرض الناقص وغير الناقص يطابق من مبداء واحد
وجب ان ينتهي الناقص ويمتد بعد نهاية غير الناقص فيكون
الناقص متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه
فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه فيكون
جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم واما ثانيا فلان
كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية

له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى تصل
النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال لكن الحوادث
موجودة فاذن كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا
فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي ولو كان في الازل حادث
موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن يكون في
الازل جميع الحوادث معدومة واما بيان ان كل ما لا يخلو من
الحوادث حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل
فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجودا في الازل لكان
خاليا عنها وهو محال فاذا ثبت ان الاجسام حادثة وكذلك
الجواهر والاعراض اعلم ان احد الدلايل الدالة على كون الاجسا
محدثة هو قولهم كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا
يخلو من الحوادث فهو حادث وهو ينتج كل جسم حادث وهذه
الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى لان اثبات هاتين المقدمتين
يحتاج الى دعاوى اربع وبها تعرف هذه الحجة والصغرى مبنية
على ثلث منها والكبرى مبنية على واحدة منها الاولى اثبات
الاكوان وهو موقوف على كون الاكوان موجودة وكونها
زايدة على الاجسام واما كونها موجودة فلان الحركات

والسكنات والاجتماعات والافتراقات امور وجودية لان الحركة
هي حصول جسم في حيز بعد كونه في حيز اخر والسكون
هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع
هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخلل
بينهما جوهر والافتراق هو كونهما في حيزين على وجه
يمكن ان يتخلل بينهما جوهر وهذه الامور امور وجودية
واما بيان ان هذه غير الاجسام فلان المفهوم من الجسم
غير المفهوم من حصوله في الحيز ولان هذه الامور قد تتبدل
والاجسام لا تتبدل وما يتبدل غير ما لا يتبدل فهذه الامور
مغايرة للاجسام والثانية من هذه الدعاوي ان كل جسم لا
يخلو من الحوادث اعني الاكوان لان كل جسم حاصل في الحيز
بالضرورة واذا كان كذلك يلزم ان يكون متحركا او
ساكنا او مجتمعا او مفترقا واذا كان كذلك لم يكن
خاليا عن الحركة والسكون او الاجتماع او الافتراق فثبت
ان كل جسم لا يخلو من هذه الاكوان والثالثة ان هذه الامور
حادثة ومجموع كل واحد من هذه الامور اعني مجموع الحركات
والسكنات وغير ذلك حادثة اما بيان انها حادثة فبوجهين

احدهما

احدهما انها تتغير وتتبدل وكل ما تتغير وتتبدل كان حادثا
اما الاول فظاهر لانا نرى بعض الاجسام متحركا بعد ان
كان ساكنا وليسكن بعد ان كان متحركا والاجسام
مشتركة في الجسمية فيجوز على جميع الاجسام تبدل
هذه الامور بعضها ببعض واما الثاني وهو ان كل ما كان
قابلا للتبدل والتغير اعني العدم كان حادثا والا لكان
قديما ولو كان قديما لا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا
لا سبيل الى الاول والا لكان الواجب ممكنا لكون
هذه الامور متغيرة هذا خلف وان كان الثاني كان
له مؤثر ولا بد ان ينتهي الى مؤثر واجب الوجود دفعا للدور والتسلسل
فذلك الواجب اما موجب او مختار ولا جايز ان يكون مختارا
لان فعل الفاعل المختار استحال ان يكون قديما ولا جايز ان
يكون موجبا والا لاستحال التغير والتبدل على معلوله
لانه ان لم يتوقف تاثيره في اثره على شرط لزم من ايجابه له وجوده
ثم يلزم من امتناع زوال الموجب زواله (امتناع) وان توقف على شرط
فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما
فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا لزم

من امتناع زواله وامتناع زوال علة ذلك القديم امتناع زوال ذلك
القديم وان كان ممكنا كان الكلام كالكلام
في الاول فيفضي الى الدور واما الى التسلسل وهما محالان واما
ان ينتهي الى واجب الوجود لذاته فيعود المحال المذكور وهو امتناع
التغير والتبدل على ذلك القديم وان كان ذلك الشرط حادثا
فهو محال لان القديم سابق على ذلك الحادث والسابق على
الشيء امتنع ان يكون مشروطا به والثاني ان هذه الاكوان
محتاجة في وجودها الى غيرها لكونها نسبة بين الجسم
وحيزه والنسبة بين الشيئين محتاج الى المنتسبين وكل ما
كان محتاجا في وجوده الى غيره كان ممكنا وكل
ممكن حادث لما تذكر ثم في الطريق الثالث واشار الى
هذه الابحاث بقوله احدها قولهم كل جسم لا يخلو من
الحوادث الى قوله وتستقيم الدلالة على ان كل ممكن
محدث واما ان مجموع الحوادث حادثة فمن وجوه الاول ان
الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فهو متناه او نقول لا شيء من غير المتناهي بقابل
الزيادة والنقصان فالحوادث الماضية متناهية اما الصغرى

فظاهرة لان الحركات من زمان طوفان نوح الى الازل اقل
منها من زماننا الى الازل واما الكبرى فلانا اذا انقصنا
من الحركات الغير المتناهية حركات متناهية استحال
ان يكون الباقي بعد النقصان مساويا لها لاستحالة كون
الجزء مساويا للكل واذا كان كذلك نفرض للناقص
ولغير الناقص تطابق من مبداء واحد وجب ان ينتهي الناقص ويمتد
بعد انتهايه غير الناقص والا لكان مساويا له وهو خلاف
المقدر فيلزم انتهاء غير الناقص لكونه زايدا على الناقص
المتناهي ووجوب تحقق تناهي كل ما كان زايدا على المتناهي
بقدر متناه فيلزم ان يكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا
بالعدم وهو الامر الثاني واشار اليه بقوله ولا يجوز ان يكون
قبل كل حادث حادث الى قوله فيكون جميع الحوادث
الماضية مسبوقا بالعدم فاما الثاني فلانه لو كان الحوادث
الماضية غير متناهية امتنع وجود الحادث اليومي واللازم
باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلان حدوث الحادث
اليومي يكون موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حينئذ
محال فحدوث الحادث اليومي يكون محالا لكونه موقوفا

اعني الحوادث الماضية الغير المتناهية
وانقضاء ما لا نهاية له مح

على المحال واستحالته لكن ما كان موقوفا على المحال واشار اليه
بقوله واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث الى قوله فاذن كونها
مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما الثالث فلانه لو كانت الحوادث
الماضية غير متناهية لزم احد الامرين وهو تناهيها على تقدير
عدم تناهيها او كون الحادث موجودا معدوما معا في
الازل وانه محال واما الملازمة فلان حادثا من الحوادث لا يخلو
من ان يكون موجودا في الازل او لم يكن فان كان الثاني
كانت الحوادث متناهية والتقدير عدم تناهيها وهو الامر
الاول وان كان الاول كان ذلك الحادث موجودا معدوما
معا لان كل حادث مسبوق بالعدم وهو الامر الثاني وانتفاء
كل واحد من الامرين ظاهر ببديهة العقل واشار اليه بقوله
واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي الى قوله
يكون جميع الحوادث معدومة وانما ذكر هذا جوابا للسؤال
هكذا انكم اثبتم ان الجسم غير خال عن الاكوان وهي
محدثة لكن لم لا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث لا
الى نهاية ولو كان كذلك لا يلزم حدوث الاجسام التي هي
محالها واجاب عنه بالوجوه الثلثة والرابعة من هذه الدعوى

ان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو عن الكبرى لانه
لو لم يكن حادثا لكان ازليا ولو كان ازليا لكان
مع شيء من هذه الحوادث او لا مع شيء من هذه الحوادث لا
سبيل الى الاول والا لزم ان يكون الحادث ازليا وانه محال
ولا سبيل الى الثاني والا لكان خاليا عن الحوادث والمقدر
خلافه واذا كان كذلك ثبت المقدمتان وهما كل
جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
واذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت بالضرورة كل جسم حادث
واذا ثبت ان كل جسم حادث ثبت ان الجواهر والاعراض
حادثة اما الجواهر فلانحصارها في الاجسام عندهم
وكونها محدثة واما الاعراض فلتوقفها على الجواهر في
الوجود ووجوب حدوث كل ما كان موقوفا على الحادث
واشار بقوله واما بيان ان كل ما لا يخلو من الحوادث الى قوله
وكذلك الجواهر والاعراض قوله رحمه الله طريق اخر لا يجوز
ان يكون جسم من الاجسام ازليا لانه في الازل اما ان يكون
متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا
فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة

عن كون المسبوقية بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه
ساكنا فمحال لان السكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية يكون
مثله ليس بواجب الوجود واذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم
على ما يجي بيانه اعلم ان هذه اشارة الى دليل اخر يدل على
كون الاجسام محدثة وهو ان يقال لو لم تكن محدثة لكانت
ازلية ولو كانت ازلية لزم احد الامرين وهو اما كونها متحركة
في الازل وكونها ساكنة وكل واحد منهما محال
اما الملازمة فظاهرة لان كل جسم لا بد وان يكون حاصلا
في الحيز فحصوله في ذلك الحيز ان كان مسبوقا بحصول اخر
فيه فهو السكون والا فهو الحركة اما انتفاء كونها
متحركة في الازل فلامتناع الاجتماع بين الحركة والازل
لان الحركة من حيث هي هي تقتضي المسبوقية بالغير والازل
تقتضي ان لا مسبوقية بالغير فالجمع بينهما جمع النقيضين وانه محال
واما انتفاء كونها ساكنة فمن وجوه احدها ان السكون
هو الحصول في الحيز مع كونه مسبوقا بحصول اخر فيه وكل
ما كان مسبوقا بالغير كان حادثا فالسكون حادث
والثاني انه ليس بواجب لذاته لكونه محتاجا الى غيره فيكون

ممكنا وكل ممكن مسبوق بالعدم كما يجي والثالث انها
لو كانت ساكنة في الازل لامتنعت الحركة عليها
لان السكون اما ان يتوقف على حادث او لم يتوقف والاول
محال والا لكان حادثا لان الموقوف على الحادث حادث فتعين
انه لم يتوقف على حادث واذا كان كذلك كان جملة ما
يتوقف عليه وجود السكون حاصلا في الازل فيلزم وجوب
وجود السكون لعلته ولو كان كذلك كان ممتنع
الزوال واذا امتنع زوال السكون امتنع الحركة عليها واللازم
باطل لان كل جسم اما مركب واما بسيط واياما كان لا تمتنع
حركته اما اذا كان مركبا فلانه حينئذ يكون مجتمعا
من البسائط والبسائط يمكن عودها الى الاحياز الطبيعية
فتصح الحركة عليها واما اذا كان بسيطا فلان ما يصح على احد
جانبيه يصح على الاخر والا اختص احد جانبيه بخاصية لم تكن
للجانب الاخر تلك الخاصية واذا كان كذلك لم يكن بسيطا
والمفروض انه بسيط هذا خلف واذا صح على جانبيه ما صح على الاخر احد
امكن ان تصير يمينه يسارا او يساره يمينا فتصح الحركة
عليه ولقائل ان يقول ان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير او

عن استمرار الوجود دائما ما كان لا يكون لقولكم لو كان ازليا
لكان في الازل ساكنا او متحركا فايدة لانه يصير معناه
حينئذ لو كان في الازل ازليا لكان في نفي المسبوقية بالغير
او في استمرار الوجود متحركا او ساكنا هو ظاهر الاستحالة
ويمكن ان يجاب عنه بان يقال انا نقول هكذا كون الاجسام
ازلية مع كونها متحركة او ساكنة مما لا يجتمعان والثاني
ثابت فيلزم انتفاء الاول واما بيان انهما لا يجتمعان فلما ذكرناه
واما ان الثاني ثابت فلانها حاصلة في الحيز ولزوم كون كل
ما كان حاصلا في الحيز ان يكون متحركا او ساكنا وهذا
الدليل قريب من الدليل الاول وهو مما اختاره الامام في ساير
كتبه **قوله رحمه الله طريق اخر** وهو اعم من الاولين وذلك ان
يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل
ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا او عرضا او
غير ذلك اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية
فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد والممكن لا يمكن
ان يوجد حال وجوده فان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فيكون وجوده صح
ويلزم منه ان يوجد حال لا وجوده مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه

واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج كل
محدث الى محدث يوجده ضروريا ثبت ان جميع العالم من الاجسام
والاعراض وما سواهما من الممكنات محدثا وهو المطلوب
فهذا طرق المتكلمين في اثبات الصانع **اعلم** ان هذا دليل
اخر على ان جميع الممكنات الموجودة محدثة سواء كانت اجساما
او اعراضا او جواهر مادية او جواهر مفارقة كالعقول
والنفوس عند من يثبتها وذلك الدليل ان يقال كل ما سوى
الواجب من الموجودات ممكن وكل ممكن محدث فكل
ما سوى الواجب من الموجودات محدث اما الصغرى فظاهرة
لانحصار الموجودات في الواجب والممكن واستلزام انتفاء
كل واحد منهما وجود الاخر واما الكبرى فلان كل ممكن
يحتاج في وجوده الى المؤثر لما ذكرناه في خواص الممكن فتاثير
المؤثر فيه اما ان يكون حال الوجود او حال العدم او لا حال
الوجود والعدم لا سبيل الى الاول فتعين احد الاخيرين وانما قلنا
انه لا سبيل الى الاول لان التاثير حال الوجود يكون ايجادا للموجود
وتحصيلا للحاصل وانه محال واذا تعين احد الامرين ثبت المطلوب
وهو كون كل ممكن محدثا اما على تقدير الراي الاول

فلأن وجوده يكون مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه وهذا هو مذهب
النفاة فإن المؤثر يؤثر عندهم في الممكن حال عدمه وأما
على تقدير الرأي الثاني فلأن التأثير حينئذ يكون حال الحدوث
لأن حال اللاوجود واللاعدم هو حال الحدوث هذا هو مذهب المثبتين
فإن المؤثر يؤثر عندهم في الأثر حال الحدوث وهو مغاير لحال الوجود
والعدم وإذا ثبت أن الأجسام وأن كل ما سوى الواجب محدث
وثبت أن كل محدث محتاج إلى محدث يوجده ثبت أن العالم بأسره
محدث وله محدث وهو المطلوب ولقائل أن يقول إنه على تقدير صحة
مقدمات الدليل لا يلزم إثبات الواجب أما من الدليلين الأولين فلأنه
يلزم إثبات منهما حدوث الأعراض واحتياجهما إلى محدث ولا يلزم
من هذا القدر أن يكون موجدهما واجبا لذاته لجواز أن يكون
ممكنا لذاته واجبا بغيره غير الأجسام والأعراض اللهم إلا أن
يبين بطلان الدور والتسلسل وأما من الدليل الثالث فلأنه يلزم أن
ما سوى الواجب محدث ومحتاج إلى المحدث ولا يلزم من هذا القدر
أن يكون للمجموع مؤثر بل لزم منه أن يكون كل واحد
من المحدثات محتاجا إلى المؤثر وإذا كان كذلك كان لقائل
أن يقول لم لا يجوز أن يكون بعض المحدثات علة للبعض الآخر

الأجسام

وحينئذ

وحينئذ لم يلزم إثبات الواجب لذاته إلا بعد إبطال الدور والتسلسل
وهذه الطرق طرق المتكلمين في إثبات الصانع وحاصل كلامهم
أن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ وأوجد العالم
بإرادته وإذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي
حدث فيه دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهى
قبله وبعده افترقوا ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور
قدماء المعتزلة وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل
الأولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لا تملا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول أبي القسم البلخي وأتباعه من المعتزلة وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص خوفا من العجز من التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم
لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل وفرقة اعترفوا
بالتخصيص وأنكروا وجوب إسناده إلى علة غير الفاعل بل
ذهبوا إلى أن الفاعل المختار له أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر
لا لمرجح وتمثلوا ذلك بعطشان يحضره الماء في إنائين متساوي
النسبة إليه من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محالة ويعين

ودونه قالوا اختصصه بذلك الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم

ذلك من الأمثلة المشهورة وهؤلاء أبو الحسن الأشعري وأصحابه
قوله رحمه الله أما الحكماء فقالوا الموجود أن ينقسم إلى
واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجد فإن
كان موجده واجبا فقد ثبت أن في الوجود واجب الوجود
لذاته وإن كان ممكنا كان محتاجا إلى مؤثر آخر والكلام فيه
كالكلام في الأول والدور والتسلسل محال لكما
مر وعلى تقدير ثبوته نأخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون
ممكنا لأنه لا يتحصل بدون أفراده وأفراده غيره ثم المؤثر فيه لا ممكن
يجوز أن يكون نفسه ولا يجوز أن يكون داخلا فيه لأن
الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله فلا يكون
مؤثرا في الجميع ولم يبق إلا أن يكون للجميع مؤثر خارج والخارج
عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا فإذا
وجود واجب الوجود لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات
كلها وهو المطلوب فهذا ما قال المتكلمون والحكماء
في هذا المقام وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات
ويجاب عنه بأجوبة لم نذكرها لأنها بالكتب المطولة
أليق لكنا نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين

والحكماء

والحكماء في هذا الموضع اعلم أن الحكماء أثبتوا وجود
الواجب لذاته نظرا إلى مطلق الوجود فقالوا لا شك لنا في
وجود موجود يلزم منه وجود الواجب لذاته لأنه إن كان واجبا موجود
فقد حصل المطلوب وإن كان ممكنا كان له مؤثر
لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلا لمرجح فذلك المؤثر
إن كان واجبا لذاته فهو المطلوب وإن كان ممكنا يحتاج
إلى مؤثر فحينئذ يلزم أحد الأمور الثلاثة وهو وجود الواجب وهو
المطلوب أو الدور أو التسلسل وهما محالان وإنما يلزم أحد الأمور
الثلاثة لأنه لا يخلو إما أن ينتهي إلى واجب الوجود أو لم ينته فإن انتهى
إليه يلزم أحد الأمور وإن لم ينته فحينئذ لا يخلو من أن يوجد فرد
من أفرادها يكون علة لما كان معلولا له بواسطة أو بغير
بواسطة أو لم يوجد فإن وجد فهو الدور وإن لم يوجد فهو التسلسل
وكل واحد من الأخيرين باطل فتعين الأمر الأول لوقوع ملزومه
وأما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه لأن
الألف إذا كان علة للباء كان متقدما على الباء وإذا كان
الباء علة للألف كان الباء متقدما على الألف فيلزم أن يكون
الألف متقدما على نفسه لأن المتقدم على المتقدم على الشيء

متقدم على ذلك الشيء واما بطلان التسلسل فلانه لا يخلو من ان
يكون بين المعلول المعين وبين كل واحد من علله علل متناهية
او لم لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون العلل كلها متناهية يكن صح
والمقدر خلافه ولا سبيل الى الثاني والا لزم انحصار غير المتناهي
بين حاصرين انه محال واذا بطل كل واحد من الدور والتسلسل
تعين الانتهاء الى واجب الوجود وهو المطلوب وعلى تقدير عدم
بطلان الدور والتسلسل يحصل المطلوب وهو اثبات واجب
الوجود لذاته لانا نقول لجميع الموجودات الممكنة ممكن لكونه
محتاجا الى افراده التي هي غيره واذا كان ممكنا فلا بد له من
مؤثر لاحتياج الممكن في طرفي الوجود والعدم الى مؤثر فذلك
المؤثر اما ان يكون نفسه او داخلا فيه او خارجا عنه لا جايز
ان يكون نفسه والا لكان متقدما على نفسه لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالوجود ولا جايز ان يكون داخلا فيه
لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من اجزائه فلو كان
الداخل في المجموع مؤثرا في المجموع لزم ان يكون مؤثرا في نفسه
مؤثرا في علته فلا يكون الداخل في المجموع مؤثرا في المجموع بلغ نفعنا الله
واذا بطل ان يكون المؤثر في المجموع نفسه او داخلا فيه تعين ان

يكون خارجا عنه لكون الملزوم احد هذه الامور الثلثة موجودا
وانتفاء القسمين منها والخارج عن جميع الممكنات واجب
لذاته فاذن وجود الواجب لذاته ضروري ولقائل ان يقول لا نسلم
ان المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من اجزائه لجواز ان يكون
بعض اجزائه حاصلا بمؤثر آخر والصواب ان يقال لا جايز ان
يكون الداخل في المجموع مؤثرا فيه لتوقف المجموع على
كل واحد من اجزائه فلا يكون شيئا منها علة تامة له ٥
واستدل بعضهم على اثبات الواجب لذاته بقولهم الوجوب
الممكن من حيث هو ممكن موجود ومتى كان كذلك لزم
اثبات واجب الوجود لذاته اما المقدمة الاولى فلان هذا
الممكن موجود والممكن من حيث ممكن جزء من هذا الممكن
وجزء الموجود موجود واما المقدمة الثانية فلانه يحتاج حينئذ
الى مؤثر لا جايز ان يكون مؤثره نفسه والا لزم ان يكون
متقدما على نفسه بالوجود لوجوب تقدم العلة على المعلول
ولا فرد من افراده لاحتياج الشيء الى اجزائه وتقدمه على كل
فرد من افراده ضرورة تقدم الجزء على الكل واذا كان كذلك
لم يجز ان يكون فرد من افراده علته والا لزم ان يكون ذلك الفرد

متقدما عليه وهو محتاج الى ذلك الفرد فيلزم ان يكون كل
واحد منهما محتاجا الى الاخر متقدما عليه وانه محال واذا بطل
ان يكون المؤثر فيه نفسه او فردا من افراده تعين ان يكون
موجودا اخر غير الممكن من حيث هو ممكن ولا فردا من افراده وهو
الواجب ضرورة انحصار الموجودات في الواجب والممكن
واستلزام انتفاء كل منهما ثبوت الاخر فهذا ما قاله
المتكلمون والحكماء في اثبات مبدا العالم وقد يورد كل
واحد من الحكماء والمتكلمين اشكالات على الاخرين
ويجيب فيها باجوبة لم نذكرها في هذا المختصر لكنه
اورد ما هو معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا
الموضع قوله رحمه الله وهو ان المتكلمين قالوا انما يتقدم
عدم الممكن على وجوده تقدما لا يمكن ان يكون المتقدم
مع المتاخر دفعة والحكماء قالوا ان مثل هذا التقدم لا
يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان لكي يقع المتقدم
في زمان والمتاخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم
العلة على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال وهذا هو توهم
في تقدم بعض الممكنات قالوا انما يكون هذا التقدم من جملة
كلام

النعم

التقدم بالطبع الذي ذكرناه واجاب المتكلمون عنه بان التقدم
الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا لا يجب ان يكون بحسب
زمان مباين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون
بزمان اخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا بد فيكفي فيه
تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجود المغايرة للممكنات المحدثة
فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسئلة مع اتفاقهما
على احتياج جميع الممكنات الى موجدها اعلم ان في هذا اشارة
الى معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء وهو ان المتكلمين قالوا
عدم العالم متقدم على وجوده تقدما لا يكون المتقدم والمتاخر يكون
معا وقالت الحكماء لا يجوز ان يكون تقدم كل ممكن متقدما
على وجوده هذا التقدم لان مثل هذا التقدم لا يكون الا بالزمان
بان يقع المتقدم في زمان لا يقع المتاخر فيه بل يقع في زمان اخر بعده
لان عدم هذا الممكن يكون قبل وجوده قبلية لا تجامع المتقدم
والمتاخر وتلك القبلية ليست نفس العدم لان العدم قد يكون
بعدا وليس القبل بعدا وهي ثبوتية فلا بد من شيء اخر غير العدم يلحقه
القبلية والبعدية لذاته ويلحقان العدم بواسطته وهي الزمان
واذا كان كذلك لم يجز ان يتقدم العدم على كل ما سوى

الموجب بهذا المعنى لانه لو تقدم عدم الزمان على وجوده لزم ان يكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما لان عدمه يكون قبل وجوده
بالزمان وهذا هو الموجب لقدم بعض الممكنات عندهم واذا
بطل تقدم عدم جميع الممكنات على وجودها بالزمان قالوا يتقدم
عدم بعض الممكنات اعني المحدثات على وجودها بالزمان وتقدم
عدم كل الممكنات على وجودها بالطبع الذي ذكرناه لان العدم
للممكن لانه الوجود من غيره وما بالذات اقدم مما بالغير على ما ذكرناه
واجاب المتكلمون عنه بان قالوا لا نسلم انه يجب ان يكون التقدم
الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا فيه بزمان مباين للمتقدم
والمتاخر فانه قد يكون كذلك كتقدم الشيخ على الشاب
وقد لا يكون بزمان اخر غيرهما قالوا واذا جاز تقدم بعض الاشياء
على البعض الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا لا بزمان بالتقدم ع
اخر غيرهما فلم لا يجوز تقدم عدم الممكنات على وجودها لا بالزمان
بل بنفس العدم والوجود ولئن سلمنا انه لا بد وان يكون فيه
من زمان لكن لم قلتم انه لا يكفي فيه تقدير الزمان ولا يحتاج
الى وجود الزمان المغاير للممكنات المحدثة فهذا معظم الخلاف
بين الفريقين في هذه المسئلة مع اتفاقهما على ان جميع الممكنات

الموجودة محتاجة الى موجدها

قوله الباب الثاني في ذكر صفات الصانع تعالى

وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها انه
تعالى قادر والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب
ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل ويجب
ان يقارنه فعله لانه لو تاخر عنه لما كان صدور الفعل
عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور
والمتكلمون يقولون بان الباري تعالى قادر اذ كان فعله
حادثا غير صادر عنه في الازل ويلزم القائلين بالقدم كون
فاعله موجبا والحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار
سواء قارنه الفعل في زمانه او تاخر عنه **اعلم** ان صفات
واجب الوجود لذاته تنقسم الى صفات ثبوتية والى صفات غير
ثبوتية فمن الصفات الثبوتية انه تعالى قادر والقادر هو الذي
يصح منه صدور الفعل نظرا الى قدرته ولا يجب والموجب مقابل
للقادر وهو الذي يجب صدور الفعل عنه ويجب ان يقارنه
فعله اذا كان سببا تاما لصدور الفعل لانه لو تاخر عنه
وصدر عنه في وقت اخر فلا يخلو من ان يكون صدوره في

ذلك الوقت لامر آخر غيره او لم يكن فان كان الاول لم يكن ما
فرضناه سببا تاما بسبب تام هذا خلف وان كان الثاني
لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال ثم المتكلمون استدلوا
على ان الباري تعالى قادر بانه لو كان موجبا لكان فعله
قديما لان اثبات مؤثريته لا يخلو ان تكون حاصلة في الازل
او لم تكن فان كانت حاصلة لزم وجود فعله في الازل والا لزم
الترجيح من غير مرجح وان لم تكن حاصلة كان تاثيره ممتنعا
ولانه لو كان تاثيره في وجود العالم على سبيل الايجاب لزم احد
الامرين وهو اما قدم العالم او حدوثه تعالى وكل واحد منهما محال
اما الملازمة فلانه لو اثر في وجود العالم على سبيل الايجاب
لزم ان لا يتخلف العالم عنه تعالى فحينئذ لا يخلو من ان يكون
هو تعالى محدثا او لم يكن فان كان الاول فهو احد الامرين
وان كان الثاني كان العالم ازليا لعدم تخلفه عن الباري
تعالى ويكون الباري ازليا والقايلون بقدم العالم يلزمهم
كون فاعله موجبا بالذات لانه لو كان فاعلا مختارا لكان
فعله محدثا لان فعله يكون تبعا للداعي والداعي لا يدعو الفاعل
الا الى ايجاد المعدوم والا لكان داعيا الى ايجاد الموجود وتحصيل

الحاصل

الحاصل والحكماء يقولون كل فاعل فعل بالارادة مختار سواء
قارنه الفعل في زمانه او تاخر عنه لان المختار هو الذي يكون
فعله تابعا للقدرة والارادة وهو اعم من ان يكون فعله
مقارنا له او لم يكن فالفرق بين المختار والموجب هو ان فعل
الفاعل المختار يكون تابعا للارادة وان فعل الفاعل الموجب
بالذات لا يكون كذلك **قوله رحمه الله** وموضع الخلاف
في الداعي فان المتكلمين يقولون انه لا يدعو الا الى المعدوم
ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او بتقدير الزمان
ويقولون ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه
اعلم ان موضع الخلاف بين المتكلمين والحكماء ان الداعي هل
يدعو الى المعدوم ابدا او يجوز ان يدعو الى موجود قال المتكلمون
انه لا يدعو الا الى معدوم ويتقدم عدمه على وجوده بالزمان
او بتقدير الزمان لتقدم داعي الله تعالى على العالم بتقدير الزمان
والا لكان داعيا الى تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وانه محال
وقال الحكماء ان الداعي جزء علة الفعل فيجب ان يكون متقدما
عليه بالذات ولا يجب ان يكون متقدما عليه بالزمان بل يجوز ان
يكون معه بالزمان ولا يلزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لانه

يترجح وجوده على عدمه محال وجوده ولا امتناع في ذلك ٥
قوله رحمه الله وإذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود
الفعل أم لا فيه خلاف بين المتكلمين والمحققون منهم يقولون بوجوبه
ويقولون أن الوجوب لا يقتضي إيجاب فاعله إذ كان فعله تبعا
لداعيه وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض القدماء أنكروه
مخافة التزام الإيجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل
أولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذه الأولوية هل يمكن لا وقوع
الفعل أم لا فإن أمكن فلا يكون للأولوية أثر وإن لم يمكن كانت
الأولوية هي الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الألفاظ وقال آخرون
للقادر أن يختار أحد طرفي الفعل والترك من غير رجحان ذلك
الطرف ويمثلون بالهارب الواصل إلى طريقين متساويين ويضطر
إلى المشي في أحدهما والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان
فإنهما يختاران أحد الطريقين والوعائين من غير ترجيح لأحدهما
على الآخر ومع التزام هذا يلزم محالان ويتعذر إثبات الإرادة لله
تعالى **اعلم** أن القادر هو الذي يكون نسبة الفعل والترك
إليه على التسوية نظرا إلى قدرته أما إذا حصل الداعي له فهل يجب
الفعل أم لا فيه خلاف بين المتكلمين والحق أنه يجب وإليه ذهب

المحققون

المحققون ولا يمكن لقائل أن يقول لو كان الفعل يجب فيه
عند حصول الداعي لزم إيجاب فاعله لأنا نقول لا نسلم أنه يلزم
إيجاب فاعله لأن المراد من المختار أن يكون فعله تابعا لداعيه
والمراد من الموجب أن لا يكون كذلك وأنكره بعض القدماء
مخافة التزام الإيجاب وقال بعضهم عند حصول الداعي يصير
وجود الفعل أولى من لا وجوده ولا ينتهي إلى حد الوجوب وفيه نظر
لأن لقائل أن يقول هل يمكن لا وقوع الفعل أو لا يمكن فإن كان
الأول لم يكن لتلك الأولوية أثر وقد فرض لها أثر هذا خلف وإن
كان الثاني كانت تلك الأولوية هي الوجوب فيكون منتهية
إلى حد الوجوب والمقدر خلافه وقال آخرون وهم أصحاب أبي الحسن
الأشعري أن عند حصول لا يجب صدور الفعل والترك متساويين
بالنسبة إلى الداعي وأن القادر يختار أحد طرفي الفعل والترك
من غير رجحان لذلك ويمثلون بالهارب الواصل إلى طريقين متساو بين
يضطر إلى المشي إلى أحدهما وبالعطشان إذا حضره إناءان متساويان
فإن الهارب يختار أحد الطريقين والعطشان أحد الإناءين من غير ترجيح
لأحدهما على الآخر وفيه نظر أيضا لأنه لو كان صدور الفعل
وتركه بالنسبة إلى الداعي متساويين لزم أن لا يترجح أحدهما

على الآخر بالضرورة ولانه لو جاز لانسد باب اثبات الصانع
لجواز ان يترجح وجود العالم على عدمه من غير مرجح اصلا
ويتعذر اثبات الارادة لله تعالى لان اثباتها له تعالى مبنى على
امتناع ترجح بعض الاشياء دون بعض الا لمرجح والا لما جاز الترجيح
من غير مرجح واما المثال الذى اورده فلا نسلم تساوى الطرفين
فيه ولا تساوى لاناين من كل الوجوه غاية ما فى الباب انا لا
نعرف امتياز احدهما على الآخر ولا يلزم من عدم العلم بالامتياز
عدمه **اعلم** ان قادرية الله تعالى ازلية لانها اما ان يكون عين ذاته
ذاته او لم تكن فان كان الاول فظاهر ازليته لكونها عين
ذاته وكون ذاته ازلية وان كان الثانى فذاته تعالى ان كانت
كافية فى تحققها له كانت ازلية ايضا وان لم يكن
كافية فمحال والا لاحتاج الواجب لذاته فى تحقق صفة من
صفات كماله الى غيره وهو محال **قوله رحمه الله** ومنها
انه عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير والدليل عليه ان افعاله محكمة
متقنة يتبين ذلك لمن يعرف حكمة الله تعالى فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها
وساير الموجودات ويكون كل من يصدر عنه افعال محكمة

متقنة منتظمة عالما وهذا ضرورى **اعلم** ان جمهور العقلاء
اتفقوا على كونه تعالى عالما الا جمهور قدماء الفلاسفة لنا
ان افعاله محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم
والمقدمة الاولى حسية ظاهرة لاسيما عند من تامل ما فى
اعضاء الحيوان ونظر فى تشريحها ومنافعها وهيئة الافلاك
ووجود النيران وكيفية حركاتها كما هو مذكور فى
كتب التشريح وكتب الهيئة والمقدمة الثانية بديهية لان
لان بديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لم يصدر عن من لا علم
له وان صدر فلا يمكن ان يتكرر مرة بعد اخرى الا ترى ان من
يكتب مرارا خطا حسنا لا يتصور انه امى جاهل بالخط مع انه
لا نسبة لما فى ذلك الخط من الاحكام والاتقان الى ما فى اقل
شىء من افعال الله تعالى فاذا كان العلم الضرورى حاصلا هناك
فهاهنا اولى لا يقال ان دليلكم منتقض بالنمل والنحل وساير
الحيوانات فانه يصدر عنها افعال محكمة مع انها غير عالمة لانا
نقول لا نسلم ان الافعال الصادرة عن هذه الحيوانات هى افعالها
بل انها افعال الله تعالى عند الاشاعرة لانهم لا مؤثر عندهم
الا الله ولئن سلمنا انها افعال لتلك الحيوانات كما هو عند

المعتزلة لكن لا نسلم انها غير عالمة بها وما البرهان على ذلك
لا يقال لما المعنى بالإحكام لنسلم ان افعاله محكمة بهذا
المعنى او ليس كذلك فان اردتم به ان افعاله مطابقة للمنفعة
فاما ان تريدوا به انها مطابقة لها من كل الوجوه او من بعضها
والاول ممنوع لكثرة الافات والالام في هذا العالم والثاني
مسلم لكنه لم يدل على كون فاعله عالما لان فعل الساهي
والنائم والحركات التي الصادرة عن الجماد قد يكون كذلك
مع كونهم غير عالمين بافعالهم وان اردتم انها مستحسنة في
في العرف فحينئذ اما ان تريدوا انها مستحسنة على وجه لا
يمكن ان يكون احسن منها او على وجه يمكن ان يكون احسن
لانا منها والاول ممنوع لا نسلم ان تركيب هذه الكواكب في
السموات وتركيب ابدان الحيوان لا يمكن ان يكون على وجه
اكمل مما هو الان عليه لا بد له من برهان والثاني مسلم لكنه
لم يحصل منه مطلوبكم ثم ولئن سلمنا صدق الصغرى لكن
لا نسلم صدق الكبرى ودعوى الضرورة في صدقها باطلة
لان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على ان اسناد تكون
الاعضاء الحيوان وترتيبها مستندة الى قوة جسمانية عديمة

الشعور

الشعور والادراك يسمونها بالقوة المصورة ولو كان فساد
ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اتفاقهم عليه لانا نقول المعنى
به من الاحكام الترتيب العجيب والتاليف اللطيف وكون
افعالها مطابقة للمنفعة مثلا المنفعة من السكين هو القطع
فاذا كانت السكين مفيدة كمال هذا المطلوب
كانت محكمة في كونها سكينا واما صدق الكبرى
فضروري والنقض غير متوجه لان افعال بدن الانسان وساير
الحيوانات وعجايبها مستندة الى حكمة الصانع بواسطة
هذه القوة فهذه القوة تكون كالالة لها كالقدوم
للنجار واما نقل الخصم انها مستندة الى القوة المصورة عند
الاطباء والفلاسفة فممنوع ومن اراد ان يعرف انهم اسندوا
هذه الافعال والعجايب الى حكمة الصانع فعليه بكتاب
المنافع لجالينوس وبكتاب اراء بقراط وافلاطون حتى يعرف
انهم اطبقوا على ان هذه العجايب في ابدان الحيوانات دليل على
حكمة الصانع تعالى واما قدماء الفلاسفة قالوا بامتناع
كونه عالما واستدلوا على ذلك بان العلم حصول صورة المعلو م
في العالم فيقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم والاضافة تقتضي

تغاير المنضايفين اما بالحقيقة واما بالاعتبار ومتى كان
كذلك لم يكن كونه تعالى عالما لانه لا يخلو من ان يكون
متعلومة متغايرة له او لم يكن لا سبيل الى الاول لامتناع
كون المبدا الاول قابلا لشيء من غيره او قابلا وفاعلا معا ولا
سبيل الى الثاني لامتناع تغاير الاعتبارين فيه فاذن لا
يوصف الله تعالى بالعلم بوجه من الوجوه بل بفيض العلم
على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها
هكذا قالوه وفيه نظر لانا لا نسلم امتناع كونه قابلا
لشيء وفاعلا له ولا نسلم انه ليس فيه تغاير بحسب الاعتبار
فانه باعتبار كونه معلوما غيره باعتبار كونه عالما
كالطبيب الذي يعالج نفسه فانه من حيث انه طبيب
يعالج نفسه ومن حيث انه مريض معالج **قوله رحمه الله**
ولكونه واجبا لذاته وغيره ممكنا لذاته كان متساوي
النسبة اليه ولم يكن بعضه اولى من بعض بان يكون
مقدورا له دون بعض او معلوما له دون بعض اي فهو قادر على
جميع ما يصح ان يقدر عليه عالم بجميع ما يصح ان يعلم كليا
كان او جزئيا **اعلم** ان هذا اشارة الى دليل على كونه

تعالى

تعالى قادرا على جميع الممكنات وعالما بجميع المعلومات اما
الاول فيدل عليه وجهان احدهما ان الذي يقتضي كونه
تعالى قادرا هو ذاته اما بواسطة كما يقول مثبتو الاحوال
واما بلا واسطة كما يقول نفاة الاحوال وذاته تعالى اقتضت
واجب الوجود لذاته وما عداه ممكن لذاته فيكون نسبته
الى ما عداه على السوية وحينئذ لو صح منه صدور بعض المقدورات
دون البعض يلزم الترجيح من غير مرجح وانه محال والوجه الثاني
ان المصحح للمقدورية هو الامكان ومتى كان كذلك
يلزم ان يكون قادرا على كل الممكنات اما المقدمة الاولى
فلانه لولاها لزم ان يكون المصحح للمقدورية اما الوجوب او
الامتناع وهو باطل لاستحالة كونهما مقدورين لمؤثر من
المؤثرات واما المقدمة الثانية فلان الامكان مشترك
بين جميع الممكنات ولما كان الامكان مصححا لبعض المقدورات
ليكون مقدورا له لان الاستواء في المؤثر يوجب الاستواء
في الاثر فاذا صح استواء جميع الممكنات في صحة مقدوريته
تعالى واما الثاني وهو كونه تعالى عالما بجميع ما يصح ان يعلم
لانه واجب الوجود وغيره ممكن الوجود وكان غيره متساوي

النسبة اليه وكان عالما ببعض ما عداه وجب ان يكون عالما
بالكل والا لم يكن متساوي النسبة اليه ولانه تعالى
حي والحي يصح ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات
والموجب لكونه عالما هو ذاته الواجبة فلو اختصت عالميته
بالبعض دون البعض لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وللقائل
ان يقول ان الدليل الذي هو مذكور في متن الكتاب دال على
كونه تعالى عالما بجميع الممكنات فقط على تقدير ان تمسى والدعوى
كانت اعم من ذلك لكونها متناولة لجميع الممكنات والواجب
والممتنع فاذن لم يكن البرهان موصلا الى الدعوى **قوله رحمه الله**
وتكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب والممتنع
معلومان ولا يقدر عليهما معناه ان معلومات الله تعالى اكثر من
مقدوراته لان الواجب والممتنع معلومان وغير مقدورين اما
كونه عالما بهما فلكونه حيا والحي يصح ان يعلم جميع المعلومات
واما كونه غير قادر عليهما فلان الواجب والممتنع لا يمكن تاثير
المؤثر فيهما والا لم يكن الواجب واجبا ولا الممتنع ممتنعا
قوله رحمه الله ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط
شيئا واحدا والباقي بتوسط **اعلم** ان الحكماء قالوا ان الله

تعا

تعالى البسيط والبسيط من غير تعدد الآلات وشرائط لا يكون
علة لامرين بل يتوسط احدهما للآخر واحتجوا على امتناع صدور
كل ما يصدر عنه اثنان فهو مركب ولا شيء من البسيط بمركب
فلا شيء من البسيط بمصدر لاثنين اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فهذان
مفهومان لا يخلو من ان يكونا داخلين في ذاته او خارجين او
احدهما داخلا والآخر خارجا والاول والثالث يوجبان التركيب
والثاني يوجب ان تكون ذاته مصدرا لهذين المفهومين فمصدريته
لهذا المفهوم غير مصدريته لذلك المفهوم فاما ان يتسلسل
او لا يتسلسل لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون بين اللازم
والملزوم اوساط بلا نهاية وانه محال فتعين عدم التسلسل واذا
تعين عدم التسلسل لزم ان يكون كل واحد منهما او احدهما
فقط داخلا فيه فيلزم التركيب والجواب عن ذلك انا نقول لا
نسلم انهما لو كانا خارجين لزم ان يكون ذاته مصدرا
لهما وانما يلزم ذلك ان لو كان كل واحد منهما او احدهما
امرا وجوديا لكنه ليس كذلك لانه اعتبار عقلي لا اعتبار
ولا هوية لها في الخارج **قوله رحمه الله** ومعلومه كل ما

لا يتغير واما المتغيرات فلا تكون من حيث التغير معلومة
له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه
تعالى وسيجيء القول في هذا البحث **علم** ان الناس اختلفوا
في كونه تعالى عالما فقد انكره بعضهم مطلقا وذكرنا
دليلهم والجواب عنه ومنهم من سلم كونه عالما بذاته ومنع
كونه عالما بغيره ودليله ان العلم حصول الصور المساوية
للمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق تحصل فيه صور الحقائق
والاضافات فتحصل فيه الكثرة وهو محال والجواب عنه ان الكثرة
من لوازم الذات وليس نفسها ولا داخلة فيها ومنهم من سلم
كونه [تعالى] تعالى عالما بغيره ومنع كونه عالما بما لا نهاية له لان
معلوماته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
كان متناهيا فمعلوماته متناهية فما ليس بمتناه لا يكون
معلوما والجواب عنه منع الكبرى ومنهم من منع كونه
تعالى عالما بالجزئيات وهو مذهب الفلاسفة واستدلوا على
ذلك بانه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه من تلك الدار لا
يخلو من ان يبقى علمه بكونه فيها او لم يبق فان بقي كان
متغيرا فكان واجب الوجود محلا للتغير وهو محال واجاب عن

هذا الاشكال الجمهور المتأخر من اهل السنة ومن المعتزلة
بانه بان العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد
واحتجوا على قولهم بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد
الفلاني غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى ان دخل زيد
البلد فانا بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل الآن البلد فعلمنا ان
العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما
يحتاج الواحد منا الى علم آخر لاجل طريان الغفلة على العلم الاول
والواجب الوجود لذاته لما امتنع طريان الغفلة عليه لا جرم
كان علمه بان الشيء الفلاني سيوجد هو نفس علمه بوجود
ذلك الشيء حال ما يوجد وانكر هذا الجواب واستبعده
ابو الحسين البصري لانه يلزم منه جهل لان اعتقاد الشيء حاضرا
قبل حضوره جهل وكذلك اعتقاد انه غير حاصل الآن وانه
وانه سيحضر بعد ذلك عند حضوره جهل ولان العلم مطابق
للمعلوم وعدم الشيء مغاير لوجوده فالعلم باحدهما غير العلم
بالآخر ولان من علم ان زيدا سيدخل البلد الفلاني غدا ثم انه
جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار حتى دخل النهار
ودخل زيد البلد فههنا وجد العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا مع انه

لم يوجد العلم بانه وجد حال ما وجد فلو كان الاول عين الثاني
لم يتخلف احدهما عن الاخر بل من علم ان زيدا سيدخل البلد
الفلاني غدا ثم علم ان الغد حاصل علم بان زيدا دخل البلد الفلاني
بسبب العلمين المتقدمين والتزم ابو الحسين البصري وقوع التغير
في علم الباري تعالى بالجزئيات المتغيرة فقال الموجب لكونه
عالما هو ذاته وشرط هذا الايجاب حصول تلك المعلومات فاذا
حصل المعلوم وقع العلم به لحصول الموجب لكونه عالما وحصول
شرطه واذا عدم حصول ذلك المعلوم عدم العلم لحصوله لانتفا
شرطه واجاب البعض الاخرون من المتكلمين عن شبهة
الحكماء بان ما ذكرتم من الدليل على تغير الصانع انما يجري
في الصفات الحقيقية دون البعض الصفات الاضافية فان الصفات
الاضافية يقع التغير فيها وكيف لا فانه يكون قبل وجود
الحادث واذا وجد يكون معه واذا انتفى ذلك الحادث يكون
بعده واذا كان كذلك يكون علمه تعالى قديما مستمرا
وتعلقه بالمعلومات اضافة والتغير في الاضافة لا يوجب
تغير كل واحد من المضافين اعني العلم والمعلوم بل تغير احدهما بلغ سماعا
فقط وهو المعلوم ولما لم يكن الجوابان مرضيين عند المصنف

المصنف

المصنف رحمه الله اختار القول بان معلومه لا تتغير اما الجواب الاول
فلما ذكره ابو الحسين البصري واما الجواب الاخير فلانه يلزم التغير
في صفته كما يلزم في التعلق لانه قبل ان خلق العالم كان
عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم فهل زال ذلك العلم او لم يزل
فان لم يزل لكان عالما بانه سيخلقه والان غير مخلوق مع انه في
نفسه مخلوق وانه محال وان زال ذلك العلم فيقع التغير فيه كما
وقع في التعلق والاضافة اما ضعف ما ذكره ابو الحسين فلانه
لا يجوز تغير صفة من صفاته تعالى لان كل صفة نفرض ثبوتها
له فذاته تعالى اما ان تكون كافية في عدمها او لا تكون ثبوتها او ح
كافية لا في ثبوتها ولا في عدمها فان كان الاول وجب
ثبوتها للذات ازلا وابدا لتحقق علته كذلك وان كان الثاني
وجب انتفاؤها ازلا وابدا لتحقق علة انتفائها كذلك وان
كان الثالث كان ثبوت تلك الصفة وانتفاؤها موقوفين
على وجود امر منفصل او على عدمه وذات الله تعالى لا ينفك عن
ثبوت هذه الصفة او عن عدمها وثبوت تلك الصفة وعدمها
موقوفان على ذلك الشيء المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف
على الغير امر موقوف على الغير فذاته تعالى مفتقرة في تحققها

إلى الغير والمفتقر إلى الغير في تحقق ذاته ممكن لذاته فالواجب
لذاته ممكن لذاته هذا خلف فثبت أن التغير في صفات الله
تعالى ممكن فبطل القول بما قاله أبو الحسين البصري ولما
كان كذلك اختار القول بأن معلومه لا يتغير وقال
المتغيرات من حيث هي متغيرات لا يكون معلومة للزوم تغير
العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى ولأن إدراك
الجزئيات من حيث أنها متغيرة ليس إلا بالإحساس أو التخيل أو
التوهم والكل منتف منه تعالى والأمور الجزئية المتغيرة
معلومة لا من هذه الحيثية لأن إدراك الجزئيات لا يكون إلا
بالآلات الجسمانية بل من حيث أنها كلية أي مجردة عنها
المشخصات وغير معتبرة مع هذه العوارض المشخصة مثلاً أنه
تعالى مدرك لكل الكائنات من حيث أنها طبائع ومدرك
لأحوالها الجزئية وأحكامها كالملاقاة والمباينة والتماس
والتباعد وتركيبها من حيث هي متعلقة بالطبائع الكلية
ومدرك للأمور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الجميع واقعا في أوقات متجددة من غير أن أدرك أن بعضها
كان وبعضها لم يدخل في الوجود وبعضها حاصل الآن فإنها من

من حيث هي كذلك لا يمكن إدراكها إلا بالحس أو التخيل أو التوهم
أو بآلة أخرى جسمانية وهو تعالى منزه عن ذلك وإذا كان
كذلك أدرك صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة والمنصرمة الخاصة بوقت دون بعض من غير أن يدرك
معها مضي الوقت ودخوله واستقباله وللفلاسفة في إثبات كونه
تعالى عالما طريق آخر وهو أن يقال الباري تعالى تعقل ذاته
ويعقل غيره أما الأول فلكونه مجردا عن المادة أي ليس بجسم ولا
جسماني وكل ما كان كذلك لا بد أن تعقل ذاته أما الأول
فظاهر وأما الثاني فلأنه لا نعني بكون الشيء عالما بذاته إلا أن
ذاته حاصلة له لأنا نعقل ذواتنا وقد ثبت أن التعقل عبارة عن
حصول صورة المعلوم في العالم فعقلنا لذواتنا إما أن يكون
نفس حضور ذواتنا أو عبارة عن حصول صورة مساوية لذواتنا
في ذواتنا والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين ولأنه ليس أحدهما
بالحلول في الآخر أولى من العكس وإذا بطل هذا القسم تعين القسم
الأول وهو أن عقلنا لذواتنا نفس حضور ذواتنا عند ذواتنا فإذن
لا بد أن يكون كل مجرد عاقلا لذاته وأما الثاني وهو كونه
عالما بغيره فلأنه مبدأ علة لما عداه وعالم بذاته والعلم التام

بالعلة توجب العلم بالمعلول لانه متى حصل العلم التام بالعلة حصل
العلم بانه مبدأ للمعلول الفلاني وهذا مستلزم للعلم
بالمعلول الفلاني وفيه نظر **قوله رحمه الله** وايضا عند
بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبائح لامتناع وقوعها
عن العالم بها الغني **اعلم** ان النظام من المعتزلة ذهب الى ان
القبائح لا يصح ان يكون مقدورة لله تعالى واهل السنة
يوافقونه على هذا الاطلاق وان كان الخلاف باقيا من حيث
المعنى فان النظام يريد انه تعالى غير قادر على خلق الجهل والكذب
والالم الذي لا يكون مسبوقا بجنوته ولا يكون ملحوقا بعوض
واما السنة فقد اتفقوا على انه قادر على خلق هذه الاشياء اهل صح
موجدا لها ولكن ايجاده لها غير قبيح اصلا لان الحسن والقبح
عندهم لا يثبتان الا بالشرع ذهب اكثر المعتزلة الى انه تعالى
قادر على القبيح وان صدوره عنه تعالى غير محال واما ابو
الهذيل العلاف وابو الحسين البصري فقد ذهبا الى ان صدور
القبيح عنه ممكن بالنظر الى كونه قادرا محال بالنظر الى داعيه
لان الفعل انما يصدر عن الفاعل المختار بواسطة الداعي والداعي
الى فعل القبيح محال في حقه لان الداعي الى فعل القبيح لا يكون

الا لمن كان جاهلا بقبحه او لمن كان محتاجا اليه وكل واحد
منهما منتف عن الله تعالى فيستحيل صدور القبيح عنه تعالى
بالنظر الى هذه الجهة واستدل النظام على مذهبه بان
فعل القبيح من الله محال والمحال غير مقدور فصدور القبيح
عنه غير مقدور اما الاول فلان القبيح لا يصدر عنه الا
عند وجود الداعي الذي هو المحال لكونه مختارا وما يتوقف
وجوده على وجود المحال محال وانما قلنا ان وجود الداعي الى
القبيح في حقه محال لان الداعي لم يدع الى فعل القبيح الا
لمن جهل بقبحه او احتاج اليه وكل واحد منهما محال عليه تعا لى
والجواب عن شبهته على طريق الاشاعرة انا لا نسلم انه يقبح
منه تعالى شيء بناء على نفي الحسن والقبح العقليين ولئن سلمنا
ذلك لكن هذا الدليل على انه ممتنع الصدور عنه تعالى
بحسب الغير وليس كلامنا في ذلك بل كلامنا في انه
هل هو مقدور له بحسب ذاته ام لا ودليله غير دال على هذا
المطلوب وايضا اختلفوا في انه تعالى هل يقدر على مثل مقدور
العبد زعم البلخي على انه تعالى قادر على ان يحرك الجوهر في الموضع
الذي يقدر العبد على تحريكه اليه لكن الحركة التي صدر ت

من العبد لا يكون مماثلة للتي صدرت عن الله تعالى وابو علي
وابو هاشم واتباعهم خالفوه فيه واحتج البلخي على بان
مقدور ان يكون العبد اما طاعة واما معصية او سفه
او عبث او تواضع ومن المحال ان يكون مقدور الله تعالى كذلك
واذا كان كذلك لم يكن مقدور الله تعالى مثل مقدور
العبد واجاب ابو هاشم عن ذلك بان كون العبد كذلك لامور
عارضة له بسبب قصد العبد ودواعيه فكون الاختلاف في
هذه العوارض لا يوجب الاختلاف في المعروض وايضا اختلفوا
في انه تعالى هل هو قادر على عين مقدور العبد ام ليس كذلك
ذهب المعتزلة الى امتناع ذلك خلافا لابي الحسين البصري
فانه اعترف به واعلم انه اذا كان المراد من القدرة هو العلة
التامة لصدور المقدور امتنع ان يكون الشيء الواحد مقدورا
لله تعالى وللعبد والا لزم كون المعلول لشخص معللا بعلتين
مختلفتين وسيجيء استحالة ذلك في خلق الافعال وان كان
المراد منها جزء العلة لم يمتنع ان يكون الشيء الواحد مقدورا
له تعالى وللعبد ثم ان لهم في ذلك ادلة واجوبة لكن الحق في
ذلك ما اشرنا اليه وايضا اختلفوا في كونه تعالى قادرا على

ان يخلق فينا علما ضروريا بما علمناه بالاستدلال وليس بقادر
فانهم قائلون بجوازه الا ابا القاسم البلخي **قوله رحمه
الله** ومنها انه تعالى حي لامتناع كون من يمكن ان
يوصف بانه قادر عالم غير حي ويفسرون الحيوة بما من
شانه ان يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم **اعلم**
ان العقلاء اتفقوا على كونه تعالى حيا لانه قادر
عالم وكل من كان كذلك كان حيا بالضرورة
لكن اختلفوا في معناه فقال ابو الحسين البصري
معناه انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وليس هاهنا
الا الذات المستلزمة لانتفاء استحالة كونه تعالى
قادرا عالما وقالت الاشاعرة صفة من شانها ان تصير
الذات الموصوف بها عالما وقادرا واستدلوا على صحة
ما ذهبوا اليه بان الذوات قسمان قسم لا يصح منه ان يعلم
ويقدر كالجمادات وقسم يصح ان يعلم ويقدر والقسمان
متساويان في الذاتية فلولا اختصاص ما يصح ان يعلم ويقدر
بصفة لما حصل هذا التفاوت ولقائل ان يقول انه لما ثبت
ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقايق فان اشتركا في

[illegible]

صدق الثابت عليهما جاز أن يكون كونه قادرا وعالما معللا
بنفس ذاته لا بصفة أخرى غير الذات وقال الإمام المعتمد
في هذا المطلوب أن يقول الحي هو الذي لا يمتنع عليه أن يعلم
ويقدر وهو إشارة إلى سلب الامتناع سلب وسلب السلب
إثبات ثم هذا الأمر الثبوتي لا يجوز أن يكون نفس الذات
لأنا علمنا انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود لذاته علمنا
ذاته وما علمنا هذا الأمر أعني لا يمتنع أن يعلم ويقدر وما
هو معلوم غير ما هو غير معلوم فذاته تعالى غير هذا
الأمر ولقائل أن يقول لا نسلم أنا إذا علمنا انتهاء الممكنات
إلى واجب الوجود لذاته علمنا ذاته لجواز أن يكون معلومة
بعارض من عوارضها ولم تكن حقيقته معلومة **اعلم**
أن هذا الاختلاف راجع إلى أن الصفات زائدة على ذاته
تعالى أو ليست بزائدة فمن قال إنها زائدة قال إن الحياة صفة
زائدة ومن قال إنها ليست بزائدة قال إنها سلبية
قوله رحمه الله أنه تعالى مريد وذلك لأن صدور
بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه دون في
وقت دون وقت يحتاج إلى مخصص والمخصص هو الإرادة وهو

الداعي

الداعي الذي مر ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث
الإرادة المتعلقة بالمتجددات لوجود وقوعها عند اجتماع
القدرة والإرادة ويقولون أنها عرض لا في محل وبذلك
ينتقض حد الجوهر والعرض اللذين مر ذكرهما **اعلم**
أنه إذا صدر عنا فعل أو ترك فقبل حصولهما حالة تقتضي
ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك أو بالعكس والعلم به
ضروري ثم اختلف في أن تلك الحالة ما هي فقال البعض
من محققي المعتزلة إنما هي الداعية وقال الآخرون إنها زائدة
على الداعية وتحقيق القول في الداعي أن الإنسان قادر على
القول الفعل والترك ونسبة قدرته على الفعل والترك
على السوية نظرا إلى قدرته وما دام كذلك امتنع ترجح
أحدهما على الآخر وإلا لزم التناقض فإذا حصل في العقل
علم أو اعتقاد أو ظن أو غير ذلك باشتمال أحدهما على نفع
زائد حصل الترجيح بسبب ذلك أو غيره فالقدرة مع
هذا الحاصل مؤثرة في وقوع ذلك الفعل وأما في حق الباري
تعالى فالاعتقاد والظن ممتنعان فلم يبق الداعي فيه تعالى
إلا العلم باشتمال أحدهما على المصلحة الراجحة واستدلوا

على ان الارادة زايدة على الداعي بانا اذا علمنا او اعتقدنا
باشتمال الفعل على مصلحة ما فانه يتولد منه ميل ورغبة
وذلك الميل والرغبة هو الارادة وبان العطشان اذا خير
بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لا بد وان يرجح
احدهما على الاخر بمعنى انه لا بد وان يحدث في قلبه ميل الى
اخذ هذين القدحين دون الاخر وهو الترجيح حاصل
وليس عبارة عن الداعية بالغير الذي ذكرناه باستواء القدحين
في جميع المنافع المعلومة فيكون شيئا اخر وهو المسمى
بالارادة وذهب جمهور اهل السنة وسائر المعتزلة الى ان الارادة
امر زايد على العلم والذي يدل عليه ان حصول بعض الممكنات
دون بعض وتخصيصه باوقات مخصوصة دون اوقات قبلها او
بعدها وحصوله على صفات مخصوصة دون صفات اخرى
يحتاج الى مخصص لكون جميع الممكنات والاوقات والاوصاف
متساوية النسبة اليه وذلك المخصص لا يصلح ان يكون هو
القدرة لان شان القدرة هو التاثير فقط ونسبتها الى جميع
المقدورات وجميع الاوقات والاوصاف على التسوية ولا يصلح
العلم لذلك لان العلم بالشيء تابع له وتابع الشيء لا يكون

مخصصا لوقوعه وظاهر ان السمع والبصر والحياة والكلام
لا يصلح لذلك فاذن لا بد من صفة اخرى وهي المسماة بالارادة
لا يقال كما ان القدرة صالحة للايجاد لجميع الممكنات
وجميع الاوقات فكذلك الارادة صالحة للتخصيص في جميع
الاوقات فكما ان القدرة تحتاج الى المخصص فكذلك
الارادة تحتاج الى مخصص لانا نقول المفهوم من كونه موجدا
شيء والمفهوم من كونه مخصصا شيء اخر ولا يلزم من احتياج المفهوم
الاول الى مخصص احتياج المفهوم الثاني الذي هو المخصص الى مخصص
ثم قال الارادة هي الداعي الذي مر ذكره اختيارا بان الداعي
هو الارادة كما هو مذهب ابي الهذيل العلاف والنظام
وابي القسم البلخي والخوارزمي لا كما هو مذهب الحسين البصري
فانه حكم بان الارادة زايدة على الداعي عندنا وليست بزايدة
في الغايب ثم قال وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة
المتعلقة بالمتجدد الى قوله مر ذكرهما اعلم
انه لما ثبت انه تعالى مريد احتمل ان يكون مريدا لذاته واحتمل
ان يكون مريدا بارادة قديمة او محدثة فذهب ابو علي وابو
هاشم وغيرهما الى انه تعالى ليس مريدا لذاته خلافا لقوم

لانه لو كان كذلك لوجب ان يريد كل ما يصح ان يراد واللازم محال
فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه تعالى لما كان عالما لذاته وجب
ان يكون عالما بكل ما يصح ان يعلم وكذلك لما كان
مريدا لذاته وجب ان يريد كل ما يصح ان يعلم يراد ولان المرادات
مشتركة في صحة كونها مرادات فاقتضاء ذاته بالارادة
البعض دون البعض الآخر يحتاج الى مخصص هناك واما بطلان
اللازم فلان زيدا مثلا يريد ضرب رجل وعمرو يريد عدم ضربه
في زمان واحد وحينئذ لو كان الله تعالى مريدا لكل المراد
لزم ان يقع الضرب على ذلك الرجل وان لا يقع وهو محال ولقائل
ان يمنع الملازمة والقياس على العلم غير مفيد وان يمنع ايضا
عدم المخصص وذهب الاشاعرة وبعض المعتزلة الى انه تعالى
مريد بارادة قديمة لانه لولا ذلك يلزم احد الامرين وهو اما ان
يكون مريدا لذاته او بارادة حادثة والاول محال لما مر والثاني
محال لان الارادة لو كانت حادثة لكان احداثها بارادة
اخرى ولزم التسلسل وانه محال وقال اكثر المعتزلة انه تعالى
مريد بارادة محدثة لا في محل لانه لو كان مريدا بارادة قديمة
لزم حصول مراده في الازل فيلزم قدم العالم وانه محال لما مر

ولو كان مريدا لذاته لزم ان يكون مريدا بكل المرادات
واللازم باطل فالملزوم كذلك واذا ثبت انه مريد بارادة
حادثة لم يمكن ان يكون تلك الارادة حالة في ذاته
تعالى والا لزم ان يكون تعالى محلا للحوادث وانه تعالى
محال ولقائل ان يقول لو كانت الارادة حادثة لكانت
محتاجة الى المؤثر فمؤثرها لم يمكن ان يكون غيره تعالى
والا لاحتاج الباري في صفة من صفاته الى غيره وهو محال
ولم يمكن ان يكون هو نفسه لان فعله بالارادة فلو كانت
محدثة وكانت فعله لكانت مسبوقة بارادة اخرى لا الى
نهاية وانه محال ولان تلك الارادة اذا لم تكن في محل لم تكن
موجبة للمريدية لذاته تعالى لان نسبتها حينئذ الى ذاته والى
غيرها على السوية وباثبات الارادة الحادثة يبطل حد الجوهر
والعرض الذي مر ذكرهما لان الجوهر ما كان قائما بنفسه
والارادة كذلك فيلزم ان يكون جوهرا وليس كذلك
والعرض ما كان قائما بغيره فيلزم ان لا يكون الارادة عرضا
لكونها غير قائمة بغيرها ولكنها عرض **قوله رحمه
الله** والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقتضي

وجوب كون المريد عالما مميزا اشارة اي دليل اخر على انه عالم
وهو مبني على كونه تعالى مريدا فانه اذا كان مريدا متعلق
ارادته ببعض الممكنات دون بعض فيلزم ان يكون عالما به والا
الترجيح من غير مرجح ولما كان هذا الدليل مبنيا على كونه
تعالى مريدا اخره الى ههنا واعلم ان كل من جوز ترجيح القادر
لاحد طرفي المقدور على الآخر من غير مرجح انسد عليه باب اثبات
الارادة مطلقا لانه يكون لقائل ان يقول ان قدرته تعالى
تعلقت بوقت الايجاد دون وقت اخر من غير مخصص اللهم الا
بالسمع وان كل من لم يجوز ذلك له اثباتها بالعقل والسمع
قوله رحمه الله لكونه تعالى واجب الوجود لذاته
يجب ان يكون دايم الوجود باقيا فيما لم يزل ولا يزال والاشعرية
يقولون بان البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات **اعلم**
انه تعالى لما كان واجب الوجود لذاته لزم ان يكون ازليا اي لا
اول لوجوده ابديا اي لا اخر لوجوده فيكون باقيا ازلا وابدا والاشا عرة
قالوا بان الذات واجب الوجود باق بالبقاء والبقاء صفة مغايرة ذات
لساير الصفات وقال الآخرون بانها باقية لذاتها والذي يدل
على صحة هذا المذهب وبطلان المذهب الاول ان تلك الصفة

اما ان يكون بحيث يلزم من تقدير عدمها عدم ذات الله
تعالى او لم يلزم والاول محال والا لزم ان يكون واجب الوجود
لذاته ممكنا لذاته واجبا بغيره وهو محال واذا بطل القسم
الاول تعين القسم الثاني وهو كونه ممكنا واذا كانت تلك
الصفة ممكنة وصفة لذات الله تعالى كانت محتاجة الى
ذاته فيستحيل احتياج ذات الله اليه والا لزم الدور وان كانت
لنفسه لزم ان يكون بقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة
بغيره فتنقلب الذات صفة والصفة ذاتا وايضا لم لا يجوز
ان تكون الذات باقية لذاتها كما جاز بقاء البقاء لذاته
ولانه لو كان الذات باقية بالبقاء كانت محتاجة اليه
فيكون ممكنة لا واجبة والمقدر خلافه **قوله رحمه
الله** ومنها انه تعالى سميع بصير ويدل عليه احاطته لما
يصح ان يسمع ويبصر فلهذا المعنى والاذن الشرعي باطلاق
هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما **اعلم** ان العقلاء
اتفقوا على كونه تعالى سميعا بصيرا لكنهم اختلفوا في
معناه فقالت الفلاسفة وابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري
انه عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال

جمهور المعتزلة والاشاعرة انهما صفتان زايدتان على العلم
واعلم انا نبين اولا حقيقة الابصار والسمع ثم نشرع في
اسندلالهم اما الابصار فنقول انا نظرنا الى وجه زيد نظرا
بالاستقصاء ثم غمضنا العين فحالة غمضنا يكون عالمين
بصورته علما خاليا عن الشك واذا فتحنا العين مرة اخرى
ونظرنا اليه علمنا بالبديهة حصول التفرقة بين الحالين
فهذه الحالة الزايدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئي امر
مغاير للعلم الذي كان حاصلا عند غمض العين وذلك
التغاير هو الابصار وقال الحكماء هاهنا لا يرجع ذلك
التفاوت الى تاثر العين المحسوس حال النظر اليه اما السمع
فقد قالت الحكماء ان السمع هو احتباس القوة السامعة
بوصول اثر التموج الى سطح الصماخ بسبب قرع او قلع والمسموع
هو ذلك الاثر الواصل الى الصماخ وقال المتكلمون انه باطل
لانه لو كان الانسان لم يسمع الا ما وصل الى صماخه لم
تدرك جهته واذا كان كذلك علمنا ان القوة السا[معة]
تدرك الصوت من حيث هو صوت اما الاشاعرة فقد استدلوا
على انهما صفتان زايدتان على العلم بان الله تعالى حي والحي

فيصح ان يتصف بهما وكل من صح ان يتصف بهما ولم يتصف
بهما يتصف بضدهما وضدهما نقص لكونهما صفة كمال
وضد الكمال نقص والنقص على الله تعالى محال ولقايل ان
يقول فما تريدون بقولكم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فان
اردتم الجزئية فهو مسلم لكنه لم يثبت مطلوبكم على
تقدير تسليم هذا المقام لكن لا نسلم قولكم وكل
من يصح اتصافه بصفة ولم يتصف بها اتصف بضدها ولا
نسلم ان ضدهما نقص قوله لكونهما صفة كمال في
حقنا قلنا ولم قلتم انه صفة كمال في حقه واما البرهان
على ذلك وتحقيق القول فيه ان ذاته مغايرة لحيوة لساير
الاحياء الذوات في الحقيقة وحينئذ يجوز ان يكون حياته
تعالى مغايرة لحيوة ساير الاحياء واذا كان كذلك لم
يلزم من صحة السمع والبصر على ساير الاحياء صحتهما على
ذاته وعلى حيوته ولئن سلمنا ان ذاته وحيوته ليست مغايرة
لساير الذوات وحياة الاحياء ولكن لم لا يجوز ان يكون
ثبوتهما مشروطا بحصول هذا الشرط وهذا الشرط ممتنع
الحصول في حقه تعالى فكان المشروط وهو كونه سميعا

بصيرًا ممتنع الوجود له تعالى والدليل الذي عول عليه الامام هو
ان السمع والبصر من صفات الكمال وعدمهما من صفات
النقصان والقرآن ورد باثباتهما لله تعالى وهو قوله انني معكما
اسمع وارى وقوله حكاية عن ابرهيم عليه السلم لابيه لم
تعبد ما لا يسمع ولا يبصر واذا كان النصوص الكثيرة
واردة بذلك مع كونهما من صفات الكمال وجب اثباتهما
له تعالى وفيه نظر لانا لا نسلم انهما من صفات الكمال
وجب اثباتهما وعدمهما من صفات النقصان فيه تعالى
والمستند ما مر واما المعتزلة فقد استدلوا عليه بوجهين
احدهما ان السمع والبصر لا يحصلان الا مع تأثر الحاسة الذي
هو من صفات الاجسام وهو على الله تعالى محال والوجه
الثاني انه لو كان سميعًا وبصيرًا لكان سمعه وبصره
قديمًا او محدثًا لا سبيل الى الاول لان العالم كان معدومًا
في الازل ورؤية المعدوم وسمعه محال ولا سبيل الى
الثاني والا لكان محلًا للحوادث وهو محال واذا كان
كذلك كان الحق يطلق عليه انه سميع وبصير بمعنى انه
عالم بجميع ما يصح ان يسمع ويبصر بمعنى انه عالم بجميع ما يصح ان
يبصر

يبصر والاذن الشرعي واقع باطلاق هاتين اللفظين عليه
فيصح ان يوصف بالسمع والبصر **قوله رحمه الله** ٥
ولذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل
السنة معنى في ذات المتكلم به يخبر بايجاد الحروف
والاصوات التي تتألف منها الكلام عما يريد الاخبار
عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف
والاصوات المؤلفة تأليف الكلام لا يكون متكلمًا
كالببغاء والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفًا
واصواتًا منظومة دالة على معنى يريد الاخبار عنه
فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم
اعلم ان المسلمين اتفقوا على اطلاق لفظ
المتكلم عليه تعالى لكن المعتزلة قالوا ان المعنى
بكونه متكلمًا انه خالق لهذه الحروف والاصوات
في الجسم وقالوا الانسان لا يمكنه الاشتغال
بحاجاته وحده بل يحتاج الى من يعينه في ذلك فاحتاج
الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات
فجعلوا هذه الحروف والاصوات المقطعة بهذه التقطيعات

المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الاحوال وقالوا انهم
كانوا امكن لهم ان يضعوا طريقا سوى هذا
الطريق من الاشارة والتصفيق باليد والكتابة الى
غير ذلك لكن لما كان هذا الطريق اسهل الطرق
وضعوه ولم يضعوا غيره ثم قالوا انه تعالى اذا اراد شيئا
او اراد حكم شيء خلق هذه الاصوات المخصوصة في
جسم من الاجسام ليدل هذه الاصوات على كونه
تعالى مريدا له او كارها له او حاكما به فهذا هو
المراد من كونه تعالى متكلما عند المعتزلة والاشاعرة
قالوا المعنى من كونه تعالى متكلما ان له صفة حقيقية
مغايرة لهذه الحروف والاصوات وان ذاته موصوفة بتلك
الصفة كالعلم والقدرة والاشاعرة لم يباعدوا
المعتزلة فيما ذهبوا اليه وقالوا انه يمتنع ان يكون
الشيء متحركا بحركة قائمة بالغير وساكنا بسكون
قائم بالغير والحق ان هذا النزاع ضعيف لانه تعالى
قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة على وجه خاص
لان وجود هذه الاصوات ممكن والله تعالى قادر على

بلغ مقابلة

جميع

جميع الممكنات وانه لا موثر الا الله وان جميع الحوادث عندهم
بقدرة الله تعالى فظهر من ذلك ان كل من يوجد عنه
حروف واصوات منظومة دالة على معنى متكلم عند المعتزلة
ولا يلزم ان يكون متكلما عند الاشاعرة لان الكلام
عندهم صفة حقيقية وايضا وقع بين المعتزلة والاشاعرة
نزاع اخر وهو ان اسم المتكلم هل هو موضوع في اللغة
لموجد الكلام او موضوع لتلك الصفة او لا لهذا ولا
لذلك او لكليهما وقد اطنبوا في ذلك من الجوانب وليس
مما يستحق الاطناب لانه بحث لغوي ينبغي ان يرجع فيه
الى الادباء وليس له تعلق بالمباحث العقلية ثم ان المعتزلة
ينكرون كونه تعالى متكلما بالتفسير الذي
ذكره الاشاعرة وهو كونه معنى مغايرا للقدرة
والارادة والعلم والاعتقاد وسائر الصفات قالوا انه
تعالى موصوف بهذه الصفة وهي قديمة ومعنى واحد
وهو مع كونه معنى واحدا امر ونهي وخبر واستخبار
والمعتزلة ينازعونهم في جميع تلك المقدمات
والحاصل ان الذي ذهب اليه المعتزلة ذهب اليه

الأشاعرة من حيث المعنى من غير عكس واستدل
الأشاعرة على إثبات هذا الكلام وعلى كونه
مغايرا للاعتقاد والإرادة والعلم وغيرها بأن الإنسان
إذا أراد أن يقول اطلب فإنه يجد في نفسه طلبا
واقتضاء لذلك الفعل قبل التلفظ وماهية ذلك الطلب
مغايرة لذلك اللفظ لأنها موجودة قبل اللفظ والشيء
يمتنع أن يكون موجودا قبل نفسه ولأن تلك الماهية
لا تتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة والألفاظ
الدالة تتغير باختلافها فتكون تلك الماهية مغايرة
لتلك الألفاظ ولأن اللفظ دليل عليها والدليل مغاير
للمدلول فإذا عرفت ذلك فنقول إن تلك الماهية لا يجوز أن
يكون هي الإرادة لوقوعها بدون الإرادة كما أن
أن الله تعالى يأمر بالإيمان من يعلم أنه لا يؤمن ويلزم
منه أن لا يكون مريدا لإيمانه لكون إيمانه ممتنعا
لأن خلاف ما علم الله تعالى وقوعه ممتنع واستحالة له
كون الممتنع مراد الله تعالى ولأنه قد يوجد أيضا بدون
الإرادة في صور أخرى غير هذه الصورة مثلا إذا أمر

السلطان زيدا أن يأمر عمرا بإيجاد فعل ما وقدرنا زيدا
كارها لأن يأمر عمرا بإيجاد ذلك الفعل فقد يوجد
الأمر هاهنا أعني تلك الماهية ولم توجد الإرادة ولها
صور كثيرة وظاهر أن تلك الماهية ليست القدرة
والعلم وسائر الصفات بل الاشتباه واقع في أنها هل
هي الإرادة أو ليست إياها وكذلك الخبر إذا قلنا
قام زيد فإنا نبين بعين هذا البيان بأن معناه ليس اللفظ
فقط وليس براجع إلى الإرادة والقدرة فإن تقدر أنه
الذهني والحكم الذهني مغاير للإرادة ومغاير للعلم
والاعتقاد وأما الذي يدل على أنه موصوف بذلك
الكلام وجوه أحدها إخبار الأنبياء والرسل عليهم
السلام أنه تعالى أمر عباده بكذا وأخبرهم بالوعد
والوعيد وليس صدق الأنبياء متوقفا على كونه تعالى
متكلما لأنا نبني علمنا بأن ظهور المعجز لا يكون على
على يد الكاذب وعلمنا أن المعجز ظهر على يده علمنا
صدق ذلك الرسول سواء علمنا كونه متكلما أو
لم نعلم وإذا لم يكن صدق الأنبياء متوقفا على كونه

الى
متكلما او لم نعلم واذا لم يكن جاز اثبات كونه متكلما
بقولهم وثانيها انه حي والحي يصح ان يتكلم بالحروف والاصوات
فلو لم يتصف به لاتصف بضده وضده نقص لكونه صفة
الكمال ووجوب كونه ضد الكمال نقصانا والنقصان
عليه تعالى محال وثالثها ان افعال العباد مترددة بين الحظر
والاباحة والندب والوجوب فاختصاص هذه الافعال بعضها
بالوجوب وبعضها بالندب وبعضها بالحظر لا بد لها من
مخصص وليس هو الارادة لان الله تعالى قد يامر ولا يريد
وبالعكس كما ثبت في اصول الفقه وظاهر ان
القدرة والعلم وسائر الصفات غير صالحة لذلك فلا بد
من صفة اخرى وهي الكلام ورابعها اجماع المسلمين
على كونه تعالى متكلما واما كون ذلك الكلام
قديما فلكونه صفة من صفاته قائما بذاته فلو كان
محدثا لزم ان يكون الواجب لذاته محلا للحوادث وانه غير
جائز واما كونه واحدا فلانه جميع انواعه راجع الى كونه
خبرا اما الامر فلانه عبارة عن تعريف الغير بانه لو فعله
هكذا
لكان مستحقا للمدح ولو تركه لصار مستحقا للذم

القول

القول في النهي واذا كان مرجع الكل الى الخبر صح
ان يكون كلام الله تعالى واحدا فهذه خلاصة ما
قال الاشاعرة في هذا الباب والجواب عما قال انا نجد
في انفسنا طلبا قبل التلفظ بالطلب قلنا ذلك الطلب هو
الارادة قوله لو كان الطلب هو الارادة لم يكن موجودا
بدونها قلنا سلمنا ذلك قوله ان الله قد يامر الكافر
بالايمان ولا يريده قلنا لا نسلم ذلك انه لا يريد ايمانه
قوله لان ايمانه ممتنع الوقوع لان خلاف ما علمه الله تعالى
ممتنع الوقوع قلنا ما المعنى من قولكم انه ممتنع الوقوع
اتعنون به انه ممتنع الوقوع لذاته ام لغيره فان عنيتم الاول
فهو ممنوع وان عنيتم الثاني فاما ان تعنوا ان ذلك الغير
هو علمه تعالى بخلاف وقوعه او شيئا آخر فان عنيتم الاول
فهو ممنوع لان علمه تعالى تابع اما لوقوعه او لعدم وقوعه
والتابع للشيء لا يمكن ان يكون علة ذلك الشيء وان
عنيتم شيئا آخر فهو لا ينافي كونه تعالى مريدا الايمان
مع انه لا يقع بسبب شيء آخر لان ارادته ليست بعلة تامة
لوقوع الشيء ولعدم وقوعه واما في الصورة الثانية فلا نسلم

أن يقال أمر لعمرو وبل ذكره لفظ الأمر وإنما يكون أمرا
أن لو كان طالبا والجواب عن قوله وأما الذي يدل على
كونه متكلما وموصوفا بذلك الكلام أخبار
الأنبياء والرسل عليهم السلام أن نقول لا نسلم أن
الأنبياء أخبروا بكونه تعالى متكلما على وجه
تفسرون الكلام وما البرهان على ذلك لا يقال
الكلام هو هذا المعنى بحسب العرف لقول الشاعر
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا ∴ لأنا نقول لا نسلم أما أولا فلأنه كلام
شعري لا برهاني وأما ثانيا فلاحتمال أن يريد به ما
يتخيل في العقل من الحروف والأصوات دون تلك
الصفة وأما ثالثا فلأن هذا إثبات كلام بكلام
فيلزم منه إثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب
عن قوله إنه حي والحي يصح أن يتكلم لأنه لا يلزم منه
إثبات الكلام الذي فسرتموه ولئن سلمنا أنه يلزم
لكن لا نسلم أنه لو لم يتصف به اتصف بضده لجواز
ارتفاع الضدين ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم أن ضده

نقض وما البرهان على ذلك والجواب عن قوله إن أفعال العباد
مترددة بين الحظر والإباحة والندب والوجوب ولا بد من
مخصص أن نقول لم لا يجوز أن يكون مخصصها هو
الإرادة قوله لأن الله تعالى قديم والأمر ولا يزيد وبالعكس
قلنا قد بينا فساد ذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا
يجوز أن يكون المخصص هو ذوات تلك الأفعال لكونها
مختلفة أو مصالح العباد أو شيء آخر وبالجملة فعليكم
الحصر والجواب عن قولهم إجماع المسلمين دليل على
ن كونه متكلما أن نمنع انعقاد الإجماع على ما يقولو
من الكلام بل الإجماع منعقد على اللفظ فقط
والجواب عن قوله إن جميع أنواع الكلام راجع إلى الخبر
أنه دعوى لا دليل عليها ثم اعلم أن كل من قال أن
صحة الكلام عبارة عن الحروف والأصوات المقطعة المخصوصة
بأحوال مخصوصة اعترف بحدوثها خلافا للحنابلة والكرامية
فإنهم قالوا إن كلامه تعالى هذه الحروف والأصوات
وهي قديمة والعقلاء اتفقوا على استحالتها بالضرورة
واستدلوا على كونها قديمة أن كلام الله تعالى

في الحروف والأصوات لقوله تعالى وإن أحد من المشركين
استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله وهذا دليل على أن
كلامه تعالى قديم مسموع والمسموع ليس إلا هذه الحروف
والأصوات والدليل دال على كون كلامه تعالى قديما
فوجب أن يكون هذه الحروف والأصوات قديمة والجواب
عن ذلك أن نقول لا نسلم قدم كلامه على تقدير أن
يكون كلامه هذه الحروف والأصوات والذي يدل
على كون هذه الحروف والأصوات محدثة كون
بعضها مسبوقا بالبعض والعلم الضروري حاصل بأنه
متى كان كذلك لم يكن قديما **قوله رحمه الله**
أنه تعالى مدرك ويقولون إن الإدراك صفة له غير العلم
والسمع والبصر والحيوة **اعلم** أنهم اتفقوا على كونه
تعالى مدركا لكنهم اختلفوا في أن الإدراك هو علمه
هل هو نفس العلم أم ليس كذلك فقال أبو الحسين
البصري إن الإدراك هو علمه تعالى بالمدركات
وقال بعض المعتزلة إن الإدراك صفة له تعالى غير السمع
والبصر والحيوة والقدرة والإرادة والكلام واستدلوا

على ذلك بأنه لا شبهة في أن الواحد منا مدرك وهو
ممتاز عن هذه الأشياء أما امتيازه عن كونه حيا
وقادرا ومريدا وآمرا وناهيا فمعلوم بالضرورة وأما
كونه متميزا عن كونه عالما فلأنه لولاه لما افترق
الحال بين حالنا عند كوننا رائين للشيء وبين حالنا
عند كوننا عالمين به غيبة عنا لكن التفرقة معلو مة
بالضرورة فوجب أن يكون الإدراك مغايرا للعلم
وهو أيضا مغاير للسمع والبصر لكون الإدراك هو
العرفان الذي يحصل عند السمع وهو أيضا مغاير للسمع
والبصر فكان العلم يطلق على الإدراك الكلي
والسمع والبصر على الإدراك الجزئي فيكون الإدراك
أعم من العلم والسمع والبصر لكونه منقسما إليهما
فيكون مغايرا لهما **قوله رحمه الله** أنه تعالى
واحد دليل المتكلمين عليه أن الإله عبارة عن ذات
موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن أن يكون إلا
واحدا فإن على تقدير أن يكون الآلهة كثيرين
اختلاف دواعيهم في إيجاد مقدور واحد بعينه في

وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده وايجاده في غير
ذلك الوقت او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع
ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة
حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك
ان لا يكون جميعهم آلهة فاذن يستحيل كونهم كثيرين
وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه الحجة
عن ذكر سائر الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات
الصفة الالهية اعلم ان العلم بصحة النبوة غير متوقفة
على العلم بكون الاله واحدا واذا كان كذلك امكن
اثبات وحدانيته تعالى بالدلائل السمعية والعقلية اما
الدلائل السمعية فالكتب الالهية ناطقة بتوحيده غير
محتاج الى ذكرها واما العقلية فقد يكون بطريق
المتكلمين فهو ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بالقدرة
والعلم والحيوة والارادة وذلك يقتضي ان لا يكون الا
واحدا لانه لو كان اكثر من واحد لاختلفت دواعيهم
بان اراد بعضهم ايجاد مقدور واحد بعينه في وقت واحد
على صفة واحدة نحو ايجاد زيد في اليوم المعين متحركا

واراد

واراد البعض الآخر عدم ايجاده مطلقا او ايجاده في غير ذلك الوقت
او ايجاده على غير ذلك الصفة كالسكون فحينئذ لا يخلو
من ان يحصل مراد الجميع او لا يحصل مراد واحد منهم او يحصل
مراد البعض منهم ولم يحصل مراد البعض الآخر والاول
محال لاستلزام اجتماع النقيضين وانه محال والثاني ايضا محال
والا لزم ان لا يكون شيء منهم الها لعجزهم وهو خلاف
المقدر لانه يلزم حصول مراد كل واحد منهم على تقدير
عدم حصول مراد كل واحد منهم لان المانع لكل واحد
منهم عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادرا بل
حصول مقدور الآخر واذا كان كذلك لا يمتنع حصول
مراد هذا الا اذا حصل مراد الآخر وبالعكس فلو امتنع
مراد كل واحد منهما لزم حصول مراد كل واحد منهما
وهو ظاهر الاستحالة والثالث ايضا محال لانه يقتضي
ان لا يكون البعض الذي لم يحصل مراده الها لعجزه فاذا
يستحيل ان يكونوا كثيرين والحاصل ان كونهم
كثيرين مفض الى اقسام كلها باطلة فكونهم
كثيرين باطل وهذه الحجة تعرف بالتمانع لان بعض الالهة

على تقدير وجودهما يمانع البعض في صدور الفعل ولما
كانت هذه الحجة مبنية على اثبات الصفات الالهية
لله تعالى اخرها الى ها هنا ولقائل ان يقول ان فرض
الالهة مع اختلاف دواعيهم ملزوم للمحال فيكون هذا
المجموع محالا فيكون هذا المجموع منتفيا ولا يلزم
من انتفاء هذا المجموع انتفاء الالهة لجواز ان يكون
انتفاؤه باختلاف الدواعي لا يقال انا نقرر الحجة
هكذا لو جاز تكثر الالهة لامكن اختلاف دواعيهم
ولو امكن اختلاف دواعيهم لزم المحال فلو جاز تكثر الالهة
لزم المحال اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو
فرض اختلاف دواعيهم بالفعل لزم المحال لما ذكرنا
فامكان اختلاف الدواعي يكون ملزوما لامكان
المحال لان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم لانا
نقول الصغرى ممنوعة ولئن سلمنا صدقها منعنا صدق
الكبرى ونمنع استلزام امكان الملزوم لامكان
اللازم لان الملزوم تنتفي غير امكانه وكذلك اللازم
تنتفي غير امكانه ولا يلزم من كون الملزوم مستلزما

للازمة

للازمة ان يستلزم امكان الملزوم الذي هو غير
الملزوم امكان لازمه الذي هو غيره فان قيل في
الصغرى انا لو قدرنا احد الالهين منفردا عن الاخر
لصح منه ان يريد حركة زيد ولو قدرنا الاخر منفردا
عن الاول لصح ان يريد سكونه واذا ثبت هذا حال
الانفراد ثبت حال الاجتماع لان كل واحد من الذات
والصفات قديم والقديم لا يجوز عليه التغير والتبدل
قلنا لا نسلم ان الارادتين ثبتتا حال الاجتماع لانهما
لو اجتمعتا تعذر على كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن
متعذرا عليه حال الانفراد واذا كان الحال كذلك
في القدرتين فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك
في الارادتين والحق ان هذه الحجة التي قررناها على
الوجه الاخر جيدة فنقرر على وجه اخر ونبين مقدماتها ونذب
عنها الشكوك فنقول وجود الالهة مستلزم لامكان
اختلاف دواعيهم وامكان اختلاف دواعيهم ملزوم
للمحال فوجود الالهة مستلزم للمحال اما الاول فلانه
لو انفرد كل واحد منهم لجاز ارادة البعض حركة زيد

واراده البعض الآخر سكونه ويلزم منه ان حال الاجتماع
صحة هاتين الارادتين لان صحة كل واحدة من هاتين الصحتين
ازلية ولا شيء من الازلية يمتنع زواله لما تقرر من قبل
ولان زوال احدى الصحتين انما يكون لو حصل بينهما منافاة
واذا حصل المنافاة من الجانبين لم يكن تأثير حصول
احدهما في عدم الآخر اولى من العكس واذا كان كذلك
يلزم الامرين الاول وهو بقاء الصحتين كما كانتا حالة
الانفراد وانتفاء كل واحدة منهما والاول هو المطلوب والثاني
محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدم
الصحتان معا لزم حصولهما معا لوجوب تحقق العلة عند
تحقق المعلول ولا يرد النقض علينا بالقدرتين فانه يصح على
كل واحد منهما ايجاد احد الضدين حال الانفراد ولا يصح
حال الاجتماع واذا جاز ذلك في القدرتين فلم لا يجوز في
الارادتين لانا نقول هذا دليلنا على وحدانيته تعالى
لانا نقول حينئذ لو فرضنا الهة اكثر من واحد كان كل
واحد منهما قادرا على ايجاد الضدين عند الانفراد فان القدرتين
ان بقيتا حال الاجتماع يلزم منه صحة الجمع بين النقيضين وان

احد صح

عين

بين

زالتا او زالت احديهما فهو محال لما ذكرناه في الارادة
قوله رحمه الله وأما الحكماء فقالوا ان الواجب
لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف
بهذا المعنى ليس بمختلف ولو كان المتصف به اكثر من
واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم عن
غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع من هذا
المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك
ان يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك
محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء خارج عن
مفهوم الواجب لذاته **اعلم** ان الحكماء استدلوا
على كونه تعالى واحدا بانه لو كان اكثر من واحد
لكانا مشتركين في كونهما واجبي الوجود ومتمايزين
بامر من الامور وعارض من العوارض والا لا ترتفع الاثنينية
فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به
الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب ممكن لذاته
فلا يكون واجبا لذاته هذا خلف وهذه الحجة غير محتاجة
محتاجة الى اعتبار شيء غير واجب الوجود لذاته بخلاف الحجة

التي ذكرها المتكلمون فانها كانت مبنية على اثبات
الصفة الالهية اعني القدرة والارادة والعلم والحيوة
اي غير ذلك **قوله رحمه الله** والصفات عندهم
ليست بزائدة على ذات الواجب لذاته بهذه الحجة بعينها
بل حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود المشترك بينه
وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذلك
الوجود بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته فقدرته
هي عين صدور الكل وعلمه هو حصول الكل له وارادته
عنايته بالكل فقط من غير ان يتوهم تكثر في ذاته اصلا
اعلم ان الحكماء لا يثبتون لواجب الوجود لذاته صفات
زائدة على ذاته بهذه الحجة وبغيرها اما دلالة هذه الحجة
عليه فلانه يلزم ان يكون مركبا من ذاته ومن هذه الصفات
فيكون ممكنا ولا يكون واجبا هذا خلف اللهم الا ان
يقال ان الواجب هو حقيقته وهذه الصفات ممكنة
لذاتها واجبة بتلك الذات لكن هذا القول باطل من وجهين
احدهما ان يكون مبدا الاشياء كثيرة وقد تقرر عندهم
ان البسيط لا يمكن ان يكون مبداء لاكثر من شيء

واحد وثانيهما انه يلزم ان يكون قابلا لهذه الصفات
وفاعلا لها وقد تقرر ايضا ان البسيط لا يكون فاعلا
لشيء وقابلا لذلك الشيء لان نسبة المعلول الى العلة
على سبيل الامكان الخاص فلو كان نسبة هذه
الصفات اليه بالفاعلية والقابلية لكان نسبتها اليه
على سبيل الوجوب والامكان الخاص وانه محال ولان
كونه مبدأ غير كونه قابلا فيلزم التركيب وفيه نظر
اما ان البسيط لا يمكن ان يصير مبدا الاكثر من واحد
فقد مر ضعفه من قبل واما ان البسيط لا يكون فاعلا
وقابلا لان نسبة المعلول الى العلة على سبيل الوجوب
ونسبة المقبول الى القابل بالامكان الخاص فلانا نقول
انه دال على تغاير النسبتين من حيث المفهوم ومن هذا لا يلزم
تغايرهما في الخارج ليلزم التركيب ولئن سلمنا انهما
متغايرتان في الخارج لكن لا نسلم انه يلزم التركيب
لجواز ان يكون ذاته واحدة اي بسيطة واذا نظر اليه من
حيث انه علة لمعلول يحصل له احدى النسبتين واذا نظر
اليه من حيث انه قابل له حصلت له النسبة الاخرى فلم

يلزم منه التركيب ثم انهم يقولون ان حقيقته تعالى هي
الوجود وحده لا الوجود المشترك بين الموجودات اما ان
حقيقته هي الوجود وحده فلانه لولاه يلزم ان يكون
وجوده داخلا في حقيقته او خارجا عنها والقسمان باطلان ن
لما مر واما انه ليس هو الوجود المشترك فلوجوه منها ان
الوجود المشترك دال على المعنى بالتشكيك والالفاظ
الدالة على معناها بالتشكيك لا يكون نفس الماهيات
ولا داخلة فيها لان حقيقة الشيء وجزءه لا يقبلان الشدة
والضعف والتفاوت ومنها ان الوجود المشترك معلوم
وحقيقته اعني وجوده الخاص غير معلوم ومعلوم ما
هو غير معلوم فحقيقته غير الوجود المشترك ومنها ان
حقيقته اعني الوجود الخاص مبدا للموجودات والوجود المشترك
ليس كذلك فحقيقته غير الوجود المشترك واذا تقرر ان
حقيقته هي عين الوجود الخاص لا الوجود المشترك قالوا
ان قدرته وعلمه وارادته ليس غير ذلك الوجود الخاص بالنسبة
الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته وقالوا كذلك الوجود
قدرة باعتبار كونه مبدا لصدور الكل عنه وعلم باعتبار

ان ما هو معلوم غير مع

حصول

حصول الكل له وارادة باعتبار عنايته بالكل ثم اعلم
ان الحكماء يطلقون عليه انه تعالى مريد لا بمعنى انه
يصدر عنه هذه الاشياء بالقصد والارادة بل بمعنى انه
تعالى يفعل هذه الاشياء لا لاجل غرض يعود اليه او لاجل
نفع يعود الى الغير كما قال قوم من المتكلمين بان فعله
لاجل ايصال النفع الى الغير ففعله اولى من تركه ولاجل
هذا خلق الله تعالى العالم لان الشيء الذي يحسن به ان يفعل
فعلا ويكون فعله احسن من تركه فانه ان فعل كان
ما هو حسن في نفسه وبالنسبة اليه حاصلا وان لم
يفعل لم يكن حاصلا واذا كان كذلك كان ناقصا
بحسب ذاته مستكملا بغيره وهو على الله تعالى محال
لا يقال لم لا يجوز ان يفعل لاجل كون ذلك الفعل حسنا لا
لاجل نفع يعود اليه او الى غيره لانا نقول ان حسن الفعل
شيء لا مدخل له في ان يختار الغني بل المقتضي للاختيار
هو كونه مما ينزهه من الذم ويحمده ويصير مستحقا
للمدح وكل ذلك مناقض للغني **قوله رحمه الله** وبعض
مشايخ المعتزلة يقيمون الحجة بعد اثبات هذه الصفات

على أنه تعالى موجود وذلك لأن المعدومات عندهم ثابتة
ولا يستحيل اتصاف ذواتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود
أعلم أن بعض المعتزلة من المتقدمين يحتاجون إلى إقامة
البرهان على كونه تعالى موجودا بعد إثباتهم كونه
قادرا عالما حيا مريدا متكلما لتجويزهم اتصاف المعدوم
بهذه الصفات وبديهة العقل حاكمة بأن كل من
كان متصفا بهذه الصفات أو بعضها يكون موجودا
وبأن هذا الحكم بديهي لا يحتاج إلى دليل قوله رحمه
الله وأبو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على
هذه الصفات بها تمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم
الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الإلهية أعلم أن
أبا هاشم أثبت لله تعالى صفة زائدة على هذه الصفات
وسماها بصفة الإلهية واستدل على إثباتها بأنه تعالى
مشارك لسائر الأجسام في مفهوم الذات وفي هذه
الصفات فلو لم تكن له صفة أخرى غير هذه الصفات لم
يصر أولى لكونه إلها دون ما عداه من الأحياء وفيه نظر
أما أولا فلأن ذاته مشارك لسائر الذوات في الذاتية أعني

بلغ مقابلة

في صحة الأخبار عنها والعلم بها لا بالقياس إلى الغير وصفا
مشتركة لسائر الصفات في كونها بحيث لا
يصح الأخبار عنها والعلم بها إلا بالقياس إلى غيرها
وهذا المشترك لازم من لوازمها والاشتراك في اللوازم
لا يوجب الاشتراك في الملزومات وإذا كان كذلك
كان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق وإذا
كان كذلك صار أولى بأن يصير إلها ومبدأ
لسائر الموجودات دون غيره قوله رحمه الله ويقول
هو وأصحابه أن هذه الصفات جميعا أحوال لا موجودة ولا
معدومة وسائط بين الوجود والعدم إلا الإرادة فإنها
موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى
ويحدثها يحدث الموجودات أعلم أن أبا هاشم وأتباعه
ذهبوا إلى أن هذه الصفات جميعا أحوال ليست بموجودة
ولا معدومة بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم كما
ذهب إليه مثبتو الأحوال في أنها صفة والصفة لا
تكون معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة
إلا الإرادة فإنه قال إنها موجودة ومحدثة لا في محل

اما كونها موجودة فلانها مؤثرة ومخصصة لبعض المعدوما
دون بعضها بالايجاد في وقت معين دون ما هو قبلها
وبعدها والامور المؤثرة المخصصة لا بد وان يكون
موجودة واما كونها محدثة فلانها لو كانت قديمة
لزم ان يكون العالم قديما وانه محال واما كونها
لا في محل فلانها لو كانت في محل فاما ان يكون
في ذاته تعالى او لا في ذاته وكل واحد منهما محال
اما الاول فلانه يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث
واما الثاني فلاستحالة قيام صفة الشيء بغيره ولانه لو
كان كذلك كان نسبتها الى الله تعالى والى
غيره على السوية ولو كان كذلك لم يكن جعلها
صفة لله تعالى اولى من جعلها صفة لغيره وفيه نظر
اما اولا فلانحصار الشيء في الموجود والمعدوم بالضرورة
واما ثانيا فلانها امور مؤثرة في ايجاد الشيء فبالضرورة
يلزم ان تكون موجودة كالارادة واما ثالثا فلاستحالة
قيام صفة الشيء بذاتها قوله رحمه الله ومتأخروهم
كابي الحسين البصري ومن يتبعه ويقولون ان صفاته

تعالى ليست بزائدة على ذاته فهو قادر بالذات عالم
بالذات حي بالذات وباقي الصفات راجعة اليها فان
الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو
علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات والارادة علمه
بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام
راجع الى القدرة والوجود غير زائد على الذات
وليس وجود مشترك بينه وبين غيره وانما يكون
العلم اضافة الى المعلومات يتغير تلك الاضافة بتغير
المعلومات ولا يتغير الذات بتغيرها اعلم ان
المتكلمين اختلفوا في كون صفاته تعالى زائدة على
ذاته او ليس كذلك فقال ابو الحسين البصري ومن
تابعه بعدم زيادتها وانها نفس ذاته وذهبت الاشاعرة
الى انها زائدة على ذاته والذي يدل على انها نفس الذات
انه لو كانت زائدة على الذات وهو موجود بالضرورة
لزم احد الامرين اما ان يكون واجبة او ممكنة لا
سبيل الى الاول لاجتبا جهلي في ذات واجب الوجود
وامتناع احتياج الواجب الى الغير ولاستحالة كون

الواجب اكثر من واحد ولا سبيل الى الثاني لانها لو
كانت كذلك لاحتاجت الى علة فعلتها اما ذات
واجب الوجود واما غيرها والاول محال لان تاثيره فيها
اما على سبيل الايجاب او على سبيل الاختيار والاول
محال لكونه مختارا بالدليل الذي مر ذكره والثاني ايضا
محال والا لكانت هذه الصفات محدثة لان فعل الفاعل
المختار محدث لما تقرر من قبل ولكانت مسبوقة بمثلها
فيلزم التسلسل وهو محال واذا ثبت انها ليست بزائدة
على نفس الذات مع كونها موجودة تعين ان يكون نفس
الذات لا يقال لو كانت هذه الصفات عين الذات
لزم ان يكون الشيء معلوما ومجهولا معا وانه محال
اما الملازمة فلانا اذا سلمنا انتهاء الممكنات الى موجود
واجب الوجود لذاته علمنا ذاته ولم نعلم كونه عالما
وقادرا فيكون الذات معلومة ومجهولة لانا نقول
انا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود
علمنا ذاته بل علمنا بعارض من العوارض ولا يلزم من العلم
بالشيء بعارض من عوارضه العلم بحقيقة الشيء وايضا فان

ابا الحسين البصري لم يثبت لله تعالى الا ثلث صفات وجودية
وهي العلم والقدرة والحيوة وجعل باقي الصفات
راجعة اليها اما الادراك فجعله راجعا الى العلم بالمدركات
واما السمع والبصر فجعلهما راجعين الى العلم بالمسموعات ت
والمبصرات واما الارادة فجعلها راجعة الى العلم بالمصالح لح
المقتضية لايجاد الموجودات واما الكلام فجعله
راجعا الى القدرة بانه تعالى قادر بايجاد الكلام في
الموجودات وقال ان وجوده ليس بزائد على ذاته بل هو
حقيقته ولم يجعل وجوده مشتركا بينه وبين غيره
كما هو مذهب الحكماء والبرهان عليه مذكور
من قبل فلا نعيده وجعل ايضا علمه تعالى شيئا واحدا
ثابتا مستمر الوجود وجعل اضافته الى المعلومات متغيرة
كانت تلك المعلومات او لم تكن وقال تتغير الاضافات
بتغير المعلومات ولا يتغير العلم القديم المستمر بتغير تلك
الاضافات لئلا يلزم التغير في ذات الله ويلزمه ان يقول
بان العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد كما
ذكرنا قوله رحمه الله واهل السنة يقولون انه

تعالى قادر بقدرة قديمة وكذلك عالم بعلم قديم مريد
بإرادة وحي بحياة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم
بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم **اعلم** انهم اثبتوا
لله تعالى علما وقدرة واستدلوا على ذلك بان المفهوم
من كونه عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من ذاته بل
هو امر مغاير لذاته وتحقيق الحال فيه ان من علم امرا من
الامور فانه يحصل بين العالم والمعلوم نسبة مخصوصة
واضافة مخصوصة وهذه الاضافة يعبر عنها المتكلمون
بالتعلق فيقولون العلم يتعلق بالمعلوم وعند بعضهم
العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وهذه الاضافة
المخصوصة فهذه الاضافة المخصوصة امر لا واحد
وجماعة من الاشاعرة اثبتوا ثلثة امور الذات والعلم
وهو صفة حقيقية قائمة بالذات وهذه النسبة والاضافة فة
والتعلق فهذا التعلق يكون حاصلا بين تلك الصفة
وبين المعلوم وقال الامام فخر الدين الرازي تغمده الله برحمته
انه لا بد من اثبات الذات ولا بد من اثبات النسبة والاضافة
وهي المسماة بالشعور والعلم واما ما عداه فما لنا بد عنه

وقال

وقال الذي يدل على ثبوت المغايرة بين الذات وبين هذه
النسبة انا نعلم الذات اذا علمنا انتهاء الممكنات الى
ذات واجب الوجود لذاته ولم نعلم كونها عالمة وقادرة
وما هو معلوم غير ما هو غير معلوم ...... فكونه
تعالى قادرا وعالما لم يكن عين ذاته والجواب عنه ما مر
وقولهم يوجب القول بقدماء سبعة او ثمانية وهو
خلاف اجماع المسلمين والقول بانه تعالى باق لذاته
ام بالبقاء قد مر ولا نعيده **قوله رحمه الله** ويقول
ابو الحسن الاشعري لغير ذلك من الصفات ليست هي ذاته
ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست احديهما هي
الاخرى والصفات وان كانت زايدة على الذات فلا تكون
مغايرة لها بهذا المعنى **اعلم** ان بعض المتكلمين زعموا
ان صفاته تعالى منحصرة في السبعة او في الثمانية
وبعضهم توقفوا فيه واما ابو الحسن الاشعري
فقد اثبت له تعالى صفات اخرى غير السبعة والثمانية
فمنها اليد وقال اليد صفة وراء القدرة ومنها الوجه
وقال الوجه صفة وراء الوجود ومنها الاستواء

وقال إنها صفة أخرى واحتج من قال إنها منحصرة في
السبعة أو الثمانية بأنا مأمورون بأن نعرفه بكمال
المعرفة وكمال المعرفة لا تحصل إلا بمعرفة الصفات
كلها وطريق المعرفة الاستدلال والدليل لا يدل
إلا على هذه الصفات وفيه نظر: أما الأول فلأنا لا
نسلم أنا مأمورون بكمال معرفته تعالى ولم لا يجوز
أن يقال إنا مأمورون بمعرفته بقدر ما يتوقف
عليه تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وإن سلمنا
لكن لا نسلم أنه لا طريق إلا الاستدلال ولئن سلمنا
ذلك لكن لم قلتم إن الدليل غير دال إلا على هذه
الصفات وقال أبو الحسن الأشعري إن هذه الصفات
ليست ذاته لما ذكرنا من أن ذاته معلومة وهذه
الصفات غير معلومة إلا بدليل آخر وما يكون معلوما
غير ما هو غير معلوم وليست غير ذاته لأن الغيرين هما
ذاتان ليست إحديهما عين الأخرى وهذه الصفات
ليست بذوات لأن المراد من الذات ما يصح أن يعلم
ويخبر عنه لا بالقياس إلى غيره وهذا النزاع لفظي

لأنا إن فسرنا الغيرين بالشيئين كانت غير الذات
قوله رحمه الله وفقهاء ما وراء النهر يقولون
التكوين أو الخالقية صفة غير القدرة فإن القدرة
متساوية النسبة إلى جميع الممكنات والتكوين
مختص بالمخلوقات **اعلم** أن بعض فقهاء الحنفية
قالوا إن التكوين صفة غير القدرة لأن القدرة
متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود
المقدور ومؤثر فيه ولأن القدرة لا يقتضي وجود
الفعل والتكوين يقتضيه ولأن الله تعالى قادر
على خلق شموس كثيرة وغير خالق لها وغير مكون
وهذا دليل على أن القدرة غير التكوين والحق أن
القدرة والإرادة مجموعين هما اللتان يتعلقان
بوجود الأثر ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى
والذي يدل على انتفاء هذه الصفة وهي التكوين
أنه إما أن يكون أزليا أو ليس بأزلي لا سبيل إلى
الأول وإلا لكان المكونات أزلية فيكون العالم
أزليا وقد مر بطلانه ولا سبيل إلى الثاني وإلا لكان

البارئ تعالى محلا للحوادث وانه محال لما مر **قوله رحمه الله** وعند اهل السنة ان الله تعالى يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص القرآن والحديث والمشبهة قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما ترى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله جسم لا كالاجسام الاخر وقالوا ان الله تعالى خلق آدم على صورته والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى **اعلم** ان ابا الحسن الاشعري واتباعه اتفقوا على جواز

الاشعري

رؤيته تعالى وخالفهم في ذلك كل من ليس على مذهبهم اما الفلاسفة والمعتزلة فظاهر مخالفتهم واما المجسمة فهم يسلمون جواز رؤيته تعالى لاعتقادهم بكونه جسما وفي مكان وهم متفقون على انه لو لم يكن جسما او لم يكن في مكان امتنع وجوده فضلا عن ان يجوز رؤيته تعالى بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص القرآن والحديث اما الاول فلانهم قالوا الجوهر يصح ان يرى والعرض يصح ان يرى فالالوان

والجواهر

والجواهر مشتركة في صحة الرؤية وهذه الصحة حكم فلا بد له من علة والا لكان واجبا وهو محال ثم ان الحكم المشترك معلل بعلة مشتركة لامتناع تعليل الاحكام المساوية بعلل مختلفة والامر المشترك بين الجوهر والعرض اما الحدوث واما الوجود واما الامكان لا سبيل الى الاول لان الحدوث عبارة عن وجود حصل بعد العدم والعدم لا يكون جزءا من المقتضي فيسقط واذا سقط العدم لم يبق الا الوجود فيعود الى ما كان علة الرؤية وهي الوجود ولا جائز ان يكون الامكان علة مشتركة لكونه اعتبارا عقليا غير موجود في الخارج فاذن يمتنع ان يكون علة لما هو موجود في الخارج واذا بطل كون الحدوث والامكان علة لذلك الحكم تعين ان يكون الوجود علة له والوجود مشترك فيه بين الواجب وبين غيره فاذن وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته فوجب القول بصحة رؤيته لان حصول العلة مستلزم لحصول المعلول وفيه نظر لان لقائل ان يقول لا نسلم ان صحة الرؤية

معللة بعلة وانما يكون كذلك ان لو كانت الصحة امرا
وجوديا وليس كذلك والذي يدل عليه ان العالم قبل
وجوده صحيح الوجود فلو كانت الصحة امرا وجوديا
لزم ان يكون العالم قبل وجوده متصفا بصفة
وجودية وانه محال ولئن سلمنا انها وجودية لكن
لا نسلم انها مشتركة بين الجواهر والعرض بدليل
ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان
يرى جوهرا ولو تساوت هاتان الصحتان لقامت
كل واحدة منهما الاخرى فان قيل سلمنا ان هاتين مقام صح
الصحتين نوعان مختلفان في النوعية لكنهما يشتركان
في الجنسية وحينئذ يعود ما ذكرناه اولا قلنا
اذا سلمتم انها مختلفة بالنوعية ومتحدة بالجنسية
جاز تعليلها بعلل مختلفة في الماهية فان المتحركية
والساكنية والعالمية والقادرية مختلفة بالوحدة
النوعية متحدة بالوحدة الجنسية لكونها احوال
وصفات مع انها معلل بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة
ولئن سلمنا انها متحدة بالوحدة النوعية لم يلزم تعليلها

بعلة مشتركة فان الحرارة يجوز تعليلها بعلل مختلفة
مع كونها نوعا واحدا ولئن سلمنا انه لابد لصحة
رؤية الجوهر والعرض من علة مشتركة لكن لم
قلتم انه لا مشترك بينهما الا الوجود والحدوث
والامكان ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
العلة هي المجموع المركب من هذه الاقسام ثنائيا او
ثلاثيا ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون العلة
هي الحدوث قوله الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم
والعدم لا يكون جزءا من المقتضي واذا اسقط العدم
لم يبق الا الوجود قلنا لا نسلم ان العدم لا يكون جزءا
من المقتضي وانما يكون كذلك ان لو كان عدما
مطلقا اما اذا كان عدما مضافا فلم لا يجوز فان عدم
الغيم جزء من العلة المقتضية لضوء وجه الارض سلمنا
ان الحدوث لم يصلح لذلك لكن لم قلتم ان الامكان
لم يصلح لذلك قوله ان الامكان اعتبار عقلي فلم يصلح
ان يكون علة لما هو موجود في الخارج قلنا ايضا ان
صحة الرؤية اعتبار عقلي فيجوز تعليل احدهما بالاخر

تسلمنا أن علة صحة الرؤية الوجود لكن لم قلتم أن الوجود
مشترك فيه بين الواجب والممكن فإن الوجود عند
أبي الحسن الأشعري ذات الشيء وحقيقته وإذا كان
كذلك كان وجودات الحقائق مختلفة لاختلاف
حقائق الموجودات ولئن سلمنا أن الوجود مشترك
فيه لكن لم قلتم أن مقتضاه شيء واحد وإنما يكون
كذلك أن لو كان متواطيا أما إذا كان مشككا
فلا يلزم وقد ذكرنا البسط في ذلك ولئن سلمنا
أن مقتضاه شيء واحد وهو صحة الرؤية لكن لم قلتم أنه
يصح أن يكون مرئيا وإنما يلزم ذلك أن لو كان قابلا
لها فإنه كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة
يعتبر فيه أيضا حصول المحل القابل ويعتبر أيضا عدم
المانع أما النصوص الدالة على رؤيته تعالى فكثيرة
أحدها قوله تعالى حكاية عن موسى أرني أنظر إليك
وجه الاستدلال أنه لو كانت الرؤية ممتنعة على الله
تعالى لما سألها ولقائل أن يقول أن الآية غير دالة على
صحة رؤيته تعالى لأنه يحتمل أن يكون المراد من الرؤية

العلم

العلم لإطلاق الرؤية على العلم فيكون معناه أظهر لنا
اجوالا تفيد العلم الضروري بوجودك يكون في
الظهور كالرؤية وذكر هذا الاحتمال أبو القسم
الكعبي ولأنه عليه السلم ما سأل الرؤية لنفسه
بل لقومه والدليل عليه تعالى وقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة ثم أن موسى عليه السلم أضاف
ذلك السؤال إلى نفسه ليكون أقرب إلى الإجابة فلما
منعه تعالى كان أقوى دلالة على منع الغير هكذا
ذكره أبو علي وأبو هاشم ولأنه يحتمل أن يقال أن
موسى عليه السلم كان عالما بالدلائل العقلية
امتناع رؤيته تعالى وأراد أن يعرفه أيضا بالدلائل السمعية
أيضا فسأل الله تعالى عنه لتتعاضد الدلائل العقلية
والسمعية وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة
وقوة اليقين هكذا ذكره أبو الهذيل العلاف ولأنه
يحتمل أن لا يكون موسى عالما بامتناع رؤيته في ذلك
الوقت فإنه وإن كان بعيدا لكنه يحتمل لأن صحة
نبوته غير متوقفة على جواز كونه تعالى مرئيا ولأن

١٠٠١٥

اهل السنة يجوزون على الانبياء المعاصي حال نبوتهم فلو لا
يجوز عليهم الجهل هكذا قاله بعضهم والثاني قوله
تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني   وجه
الاستدلال لانه علق الرؤية باستقرار الجبل مكانه
واستقرار الجبل مكانه ممكن وكل ما كان متعلقا
بامر ممكن كان ممكنا فرؤيته تعالى ممكنة لا يقال
لا نسلم ان استقرار الجبل ممكن حال النظر اليه لانه
في ذلك الحال متحرك واذا كان متحركا لم يكن
استقراره في ذلك الحال متحرك والا لزم اجتماع
النقيضين وانما قلنا انه في ذلك الحال متحرك لوجهين
احدهما انه لو لم يكن متحركا لكان ساكنا لعدم
الواسطة ولو كان ساكنا لكان مستقرا ولو كان
كذلك لكان موسى عليه السلام راه لان وجود
الملزوم مستلزم لوجود اللازم واللازم منتف فيكون
ملزومه اعني السكون منتفيا   والوجه الثاني قوله
تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
لا يقال استقرار الجبل ممكن لذاته والرؤية متعلقة

باستقرار الجبل الممكن لذاته وكل ما كان متعلقا
بالممكن لذاته كان ممكنا لذاته فالرؤية ممكنة
لذاتها   ولقائل ان يقول لا نسلم ان الرؤية معلقة
باستقرار الجبل من حيث هو جبل بل هو معلقة من
حيث هو متحرك ممتنع   واذا كان كذلك لم تكن
الرؤية معلقة بامر ممكن وثالثها قوله تعالى
واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا والملك
الكبير هو الله تعالى وذلك يدل على انه تعالى يرى
يوم القيامة فرؤيته تكون ممكنة   ولقائل ان
يقول ان الرؤية ها هنا بمعنى العلم لكونها مشتركة
بين الرؤية بالعين وبين العلم   والحاصل في جواب استد لال
الاشاعرة ان الدليل العقلي دال على امتناع رؤيته
فوجب العدول عن ظواهر الايات الدالة على امكان
الرؤية وتاويله   واما الحديث فكقوله عليه السلام
سترون ربكم كما ترون القمر والمقصود من هذا
التشبيه تشبيه الرؤية لا تشبيه المرئي ولقائل
ان يقول ان مراده عليه السلام انكم تعرفون ربكم

في الظهور والخفاء كمعرفة القمر حين الرؤية واما المشبهة
فانهم قالوا بجواز رؤيته تعالى لكونه تعالى عندهم
في جهة الفوق وتصح رؤية من كان في جهة من الجهات
ويتجه ابطال كونه في جهة من الجهات وقال بعض
المشبهة انه تعالى جسم لا كالاجسام وقالوا ان
الله خلق آدم على صورته ولهذا سميت بالمجسمة واما
المعتزلة فقالوا ان الله تعالى ليس في جهة من الجهات
فلا يمكن ان يرى واستدلوا على امتناع رؤيته
بالدليل العقلي اما الدليل العقلي فكثير اما الاول
فانه تعالى ليس في جهة لما سنذكره والعلم الضروري
حاصل بامتناع رؤية من لا يكون في جهة الثاني انه
لو صح منا رؤيته تعالى لصح ان نراه الآن واذا لم يمكن
لنا ان نراه الآن وجب ان لا تصح رؤيته واما بيان الملازمة
فلان شرائط الرؤية ثمانية وهي سلامة الحاسة
وكون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية وعدم كونه
في غاية القرب وعدم كونه في غاية البعد وكونه
مقابلا للرائي او في حكم المقابل وعدم كونه في

غاية الصغر وعدم كونه في اللطافة وعدم الحجاب
بين الرائي والمرئي فان عند حصول هذه الشرائط الثمانية
يكون الرؤية واجبة اذ لو لم تجب جاز ان يكون
عندنا جبال ونحن لا نراها وهو عين السفسطة
واذا تقرر ذلك فنقول لو صحت رؤيته لم يعتبر فيها
من هذه الشرائط الا امران سلامة الحاسة وكونه
بحيث يصح ان يرى واما الستة الباقية فلم يعتبر الا
في الاجسام او ما كان حكمه حكم الاجسام
من الاعراض واذا كان شرط رؤيته على تقدير
جواز رؤيته امرين وهما حاصلان الآن وجب ان نراه
الآن لحصول علة رؤيته وامتناع تحقق العلة بدون
المعلول الثالث ان رؤية الشيء لا يكون الا بانطباع
صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى وهم دلايل
كثيرة تركناها مخافة الاطناب والاعتماد على
الدليل الاول واما الادلة السمعية فكثيرة منها قوله
تعالى لا تدركه الابصار فانهم تارة يستدلون
به على امتناع رؤيته اما الاول فلان رؤيته تعالى نقص

لانه تمدح بنفي الابصار والادراك عن ذاته واذا كان
نفيه مدحا يكون اثباته نقصا والنقص على الله تعالى
محال واما الوجه الثاني فتقريره ان نقول الادراك
المضاف الى البصر هو الابصار لامتناع اجتماع احدهما
مع نفي الآخر وان يكون ادراك الابصار هو ادراك
المبصرين وان الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم
وان نفي الادراك شامل لافراد الجمع كلها ولو تقرر
هذه المقدمات لثبت المطلوب لكن في صحة هذه
المقدمات نظر لانا نقول حينئذ اذا ثبت هذا فقوله
انه تعالى ان تدركه احد من الابصار وهذا يتناول
جميع الابصار في جميع الابصار في جميع الاوقات
وذلك يقتضي ان لا يراه احد في وقت من الاوقات وهو
المطلوب ومنها قوله تعالى لموسى عليه السلام لن
تراني ولن تفيد النفي على سبيل الابد فوجب انه لا يراه بلغ مقابلة
موسى ابدا وكل من قال ان موسى عليه السلام لا
يراه ابدا قال بانه لا يراه احد من المؤمنين واعلم ان في
كل واحد من الدلائل السمعية والعقلية نظر الا

الدليل الاول فانه مستقيم **قوله رحمه الله** وهو الحكماء
قالوا انه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول
والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك مفارقة
للاجسام والاجسام المشفة لا يرى مع كونها
جهة واكثر الاعراض لا يرى والمرئي عندهم ليس غير
الالوان والاضواء وانما يرى محالها بتوسطها وغير
ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام في الصفات
الثبوتية ان الحكماء اثبتوا المفارقات عن المواد غير
واجب الوجود لذاته وسموها عقولا ونفوسا كما
ذكرنا في الموضع الذي قسمنا الجواهر في الاقسام
ولم يثبتها بالبرهان في هذا الكتاب لانه ليس موضع
وقالوا ان واجب الوجود وسائر المفارقات اعني العقل
وليس بمرئي لان شرط الرؤية المقابلة وهو منتف
عن الواجب والمفارقات فلا يكون مرئيا وكذلك
الاجسام المشفة اعني الاجسام التي لا لون لها غير
مرئية لان شرائط الرؤية وجود اللون وهو منتف عنها
وايضا كثير من الاعراض لا يرى عندهم فان الاعراض

المتعلقة بالمفارقات لا ترى لعدم مقابلتها ولا في
حكم مقابلتها وكثير من الاعراض المتعلقة بغير
المفارقات لا يرى كالمعاني المتوهمة بين الاشخاص
كالعداوة وبالبغض والمحبة والصداقة والشهوة والنفرة
الى غير ذلك والمرئي عندهم ليس الا الالوان والاضواء
وهذا الحكم قريب من الاولى واحتج المتكلمون على ان
الجسم مرئي بانا نرى الطويل والعريض ولا يجوز ان يكون
الطول عرضا والا لزم نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان
عرضا لا يخلو محله من ان يكون جزءا واحدا من تلك
الاجزاء او اكثر لا سبيل الى الثاني لاستحالة قيام
العرض الواحد بالمحال الكثيرة فتعين الاول ولو كان
كذلك لزم انقسام الجزء الموصوف بالطول يكون اكبر
مقدارا مما ليس بموصوف به واجاب الحكماء بانا نلتزم
بانقسام الجزء فان الجزء عندهم ممتنع انتهى الكلام
في الصفات الثبوتية **قوله رحمه الله** واما غير
الثبوتية من الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون
فيه تركيب او اثنينية او احتمال قسمة بوجه من الوجوه

وذلك لاحتياج ما يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه
او اقسامه وذلك تناقض قوله واجبا لذاته وكونه
مبدا الاول لكل ما عداه **اعلم** انه تعالى ليس
مركبا ولا قابلا للانقسام اما اولا فلانه لو كان
مركبا من اجزاء عقلية او من اجزاء خارجية والاول
محال لعدم كونه تحت جنس من الاجناس والثاني ايضا
محال لانه حينئذ يحتاج الى اجزائه التي هي غيره وكل
ما كان محتاجا الى اجزائه التي هي غيره كان
ممكنا فكان واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وهذا
خلف واما الثاني وهو كونه غير قابل للانقسام فلان
الانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى
اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كانقسام
الجسم الى الهيولى والصورة عند الحكيم وقد يكون
بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل
وجميع هذه الاقسام يوجب ان يكون الشيء المنقسم
الى اجزاء محتاجا الى اجزائه وهو المستلزم لامكانه
فيكون خلفا **قوله رحمه الله** ومنها انه تعالى لا

يمكن ان يكون في جهة او في حيز او محل لاحتياج ما
يكون كذلك الى الحيز والمحل في وجوده وكذلك
لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وخالفت
المشبهة المجسمة في ذلك اذ قالوا انه في جهة او
جسم لا كغيره من الاجسام وذهب بعض الصوفية
الى جواز حلوله في قلوب اوليائه ولعل مرادهم غير ما
نعني به من حلول الاعراض في محالها اعلم ان
الواجب لذاته لا يجوز ان يكون في حيز لانه لو كان
في حيز لزم ان يكون منقسما لان احد جانبيه غير الجانب
الاخر فيكون منقسما وقد بينا انه لا يكون منقسما
هذا خلف ولانه لو كان متحيزا لم يكن خاليا من
الالوان ضرورة فيلزم ان يكون محدثا لما مر احتجت المشبهة
والمجسمة على انه تعالى في حيز بوجوه منها ان الفطرة
الاولية حاكمة بان كل موجود يختص بجهة فلو
جاز القدح في هذه القضية الفطرية جاز القدح
في سائر القضايا الضرورية ولو جاز القدح فيها
لزمت السفسطة ومنها انه تعالى قادر وحقيقة

القادر

القادرية عندنا اعتدال المزاج بدليل انا متى عقلنا كون
بدن شخص ما معتدل المزاج علمنا كونه قادرا وان لم نعلم
اعتدال مزاجه لم نعلم كونه قادرا واذا كان حقيقة
القادرية عندنا كذلك وجب ان يكون عنده كذلك
لان الحقائق لا تختلف شاهدا وغائبا ومتى كان كذلك
كان معتدل المزاج ومتى كان كذلك كان جسما
ومنها انه تعالى عالم بالاشخاص الجسمانية قبل وجودها
فصورها تكون مرتسمة في ذات الله تعالى وما تصور فيه
الصور الجسمية لا بد وان يكون جسما ومنها ظواهر
الايات التي تشعر باثبات الاعضاء والجوارح كقوله
تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وكقوله
تعالى وتجري باعيننا وكقوله عملت ايدينا وكقوله
على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان هذا الحكم اولي بل انه وهمي
والذي يدل عليه ان الوهم يسلم مقدمات الدليل
التي تنتج نقيضه واذا وصل الى النتيجة ينكص عنها
بخلاف القضايا الاولية وعن الثاني انا لا نسلم حقيقة

القادر اعتدال المزاج عندنا ولا يلزم من جواز اعتدال
المزاج مع القادرية ان تكون حقيقته حقيقتها
ولئن سلمنا انه كذلك ولكن لا نسلم انه كذلك
في الغايب لكونه حقيقته مخالفة لساير الحقايق
كما مر وعن الثالث انا لا نسلم انه تعالى مدرك
للأشخاص الجزئية من حيث انها جزئية بل يدركها من
حيث انها كلية ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان ما حصل فيه صورة الجسم يكون جسما وعن الرابع انا
نقول اذا دل دليل عقلي على امتناع كونه في الجهة
وكونه جسما فحينئذ نفسر هذه الايات ان امكننا
تاويلها والا نفوضها الى علم الله تعالى ان لم يمكننا
لانه اذا تعارض الدليلان اعني العقلي والنقلي ترجح
العقلي على النقلي والا لزم احد الامور الثلثة وهو اما
الجمع بينهما واما الخلو عنهما واما ترجيح النقلي على
العقلي لا سبيل الى الاول والا يلزم اجتماع النقيضين
ولا الى الثاني والا لزم ارتفاع النقيضين ولا الى الثالث
ولا الى لان النقل فرع على العقل فالقدح في الاصل

ترجيح

لتصحيح الفرع يوجب القدح في الاصل والفرع معا واذا
بطل هذه الاقسام تعين العقل على النقل وحمل
الظواهر النقلية اما على التاويل واما تفويض علمها
الى الله تعالى وايضا لا يمكن ان يكون الله تعالى
في محل لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على
سبيل التبعية بشرط امتناعه بذاته والحلول
بهذا المعنى محال على الباري تعالى لكونه واجب
الوجود بذاته الا ان بعض النصارى وبعض المتصوفة
ذهبوا الى الحلول اي في المسيح وفي العارفين الواصلين
ولعل مرادهم من الحلول شيء آخر غير ما هو مشهور
عند الجمهور قوله رحمه الله ولا يجوز ان يكون
فاعليته تعالى زايدة على ذاته لانه تعالى فاعل
لكل ما سواه فلو كانت فاعليته زايدة على
ذاته مغايرة لذاته وحينئذ يكون الذات فاعلة
لتلك الفاعلية فتكون فاعليته تعالى قبل فاعليته
تعالى وهذا محال لما ذهب اليه القايلون بالتكوين
والفاعلية اعلم ان الفاعلية قد تطلق على معنيين

فذلك محال

احدهما نسبة تحصل بين الفاعل والمفعول وبهذا المعنى
تكون زائدة على الفاعل مغايرة لكل واحد من الفاعل
والمفعول متاخرة عنهما والثاني على كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول وعلى
الاضافة العارضة لها وهو بهذا المعنى نفس ذات
الفاعل واذا كانت مغايرة لذاته وحينئذ تكون
تلك الذات فاعلة لتلك الفاعلية فيكون فاعليته متقدمة
على فاعليته فيلزم تقديم الشئ على نفسه على نفسه
اللهم الا ان يقال لم لا يجوز ان يكون قبل كل فاعلية
فاعلية اخرى لا الى نهاية وحينئذ لم يلزم تقدم الشئ على
نفسه وهو باطل لانا قد دللنا على ان المعلول لا بد
تنتهي الى علة غير معلولة وكون الفاعلية غير زائدة
على الذات مخالفة لقول من يقول ان التكوين صفة زائدة
على القدرة قوله ولا يجوز ان يكون قابلا لشئ من
القدرة الاعراض والصور وتاثيره فيه انما لم يكن
قابلا لشئ لان ذلك الشئ اما ان يكون فعله او فعل غيره
فان كان الاول لزم ان يكون فاعلا له وقابلا له وهو

محال لانه يستلزم التركيب لان مفهوم كونه فاعلا له
غير مفهوم كونه قابلا فيلزم ان يكون فيه حيثيات مختلفة
فيلزم التركيب وقد عرفت ما فيه من قبل وان كان
الثاني وهو ان يكون قابلا لفعل فعله غيره وهو محال
ايضا لامتناع ان يكون الغير موثرا فيه **قوله رحمه الله**
ولا يجوز ان يكون له الم لان الالم هو انما يحدث من
ادراك المنافي ولا منافي له فان ما عداه انما يصدر
عنه ∴ وعند المتكلمين ايضا لا يجوز ان يكون له
لذة لان اللذة ادراك انفعال وتاثر من الغير ملائم
للمزاج او الطبيعة والحكماء قالوا اللذة هو ادراك
الملائم وهو تعالى عالم لذاته بذاته والتذ الملائمات
اليه هو ذاته فلذته اعظم اللذات **اعلم** ان العقلاء
اتفقوا على ان الالم غير جائز عليه تعالى لكن المتكلمين
قالوا انما لم يجز عليه الالم لكونه من توابع المزاج
والمزاج منتف عنه تعالى فالالم الذي هو تابع له يكون
منتفيا عنه تعالى ∴ والحكماء قالوا الالم هو ادراك
المنافي ولا منافي له تعالى لكون ما عداه معلولا له

عنها

واما اللذة فقد اختلفوا فيها فقال المتكلمون بامتناعها
عليه تعالى لكونها من توابع المزاج ولانها انما تحصل
بسبب انفعال وتأثر من الغير ملائم للمزاج وهو غير
جائز على الله تعالى واثبت له الحكماء اللذة ومنعوا
قولهم ان اللذة انما تحصل بسبب الانفعال من الغير الملائم
للمزاج وقالوا اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم
ولا شك انه تعالى مدرك لذاته واشد الملائمات بالنسبة
اليه هو ذاته تعالى لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
المدرك في الكمال وكنسبة الادراك الى
الادراك ولا شك ان ذاته اكمل من سائر الذوات
فادراكه اتم من سائر الادراكات **قوله رحمه الله**
ولا يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة شيئين شيئا واحدا
لانا ان ينتفي احدهما ويبقى الآخر او ينتفيا معا ويحدث شيء
فان ذلك محال وقوم من القدماء قالوا كل من يعقل
شيئا تعقلا ما اتحد بمعقوله ذلك واليه ذهب جمع من
الصوفية وذلك المعنى الذي ذكرناه غير معقول
فهذا ما ذكره مثبتو الصفات ونفاتها **اعلم** ان قوما

من القدماء بعد المعلم الاول من المشائين منهم فرفوريوس
ذهبوا الى ان العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو
هي وهذا هو الاتحاد الحقيقي اعني صيرورة شيئين
شيئا واحدا واليه ذهب جمع من المتصوفة واما الاتحاد
المجازي كما يقال صار الماء هواء والتراب طينا
والخشب سريرا فمما لا نزاع في جوازه والاول باطل
لانهما بعد الاتحاد اما ان يبقيا موجودين بحالهما او
ينتفيا او يبقى احدهما وينتفي الآخر والاول باطل لانه لم
يكن ثمة اتحاد والتقدير انه اتحاد هذا خلف
والثاني ايضا محال لانه يلزم انتفاؤهما واتحاد شيء
ثالث لهما لا اتحادهما ولانه يمتنع اتحاد المعدوم
بالمعدوم والثالث ايضا محال لامتناع اتحاد المعدوم
بالموجود ولان العاقل اذا عقل آ فانه يصير آ بناء على
قولهم ثم انه يعقل ب فلا يخلو من ان يصير ب او لم
يصير والثاني محال والا لبطل قولهم ان العاقل اذا
عقل شيئا فانه يتحده والاول ايضا محال لانه لا يخلو
من ان يبطل كونه آ او لم يبطل لا جائز ان يبطل كونه

ا والا لكان متحد الذات عند كل تعقل ولا جائز ان لا يبطل كونه ب والا يلزم اتحاد جميع المعقولات المختلفة بالماهيات وهو ظاهر الاستحالة واذا بطل الاتحاد مطلقا بل بطل اتحاده تعالى مع شيء من الموجودات **قوله رحمه الله الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال** قال بعض اهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور وان حصل فان كان المؤثر فيه كل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرا وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادرا او قد فرض قادرا هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب وقال ابو الحسن الاشعري هذا انما يلزم عند تقدير كونهما مؤثرين ولذلك جوز ان يكون للعبد قدرة ولله تعالى قدرة ولكن قدرة الله تعالى قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا يكون قبل الفعل ولا تاثير له في الفعل الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون

افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد بيانا شافيا

كمن يخلق فيه من غير قدرة والفعل يسمى كسبا للاول ولا يسمى بذلك للثاني ومذهبه ان لا مؤثر الا الله في الوجود وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه وذهب المعتزلة وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان العبد له قدرة قبل الفعل وارادة بها تتم مؤثريته فيصدر عنه الفعل فيكون العبد مختارا اذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك تبعا لداعيه الذي هو ارادته والفعل يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس اليها مع الارادة يصير واجبا وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير اولى بالوجود حذرا من ان يلزمهم الجبر لو قالوا بالوجوب وليس بحق لان مع حصول الاولية ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية

مهم

وإن لم يجز فهو الوجوب وإنما غير واللفظ دون المعنى
اعلم أن العقلاء افترقوا في الأفعال الصادرة عن
الحيوان فرقتين فرقة يقولون بأنه مستقل بإيجاد فعله
وفرقة يقولون إنه غير مستقل بإيجاد فعله والفرقة
الثانية افترقوا أيضا فرقتين فرقة قائلون بأنه ليس للعبد
قدرة أيضا وفرقة قائلون بأن له قدرة أما الذين يقولون
بأنه ليس له قدرة فهم أهل السنة فإنهم قالوا إن الله
قادر على كل مقدور فلو كان للعبد قدرة لزم
اجتماع القدرتين على مقدور واحد لأن ذلك المقدور إن
حصل فإما أن يكون المؤثر فيه كل واحد منهما أو لا
شيء منهما أو مجموعهما أو واحد منهما دون الأخرى والأقسام
بأسرها باطلة أما الأول فلأنه لو كان كل واحد
منهما مؤثرا فيه كان كل واحد مستغنيا عن
الآخر لاستقلال كل واحد منهما في إيجاده وتكوينه
ولو كان كل واحد منهما مؤثرا فيه لأن الاستغناء
بهذا يوجب امتناع تأثير ذلك الاستغناء بذلك يوجب
امتناع تأثير هذا فيه لامتناع تأثير الشيء في شيء كان

مستغنيا عنه وهذا لأن المقدمتان ينتجان لو كان
كل واحد منهما مؤثرا فيه لم يكن كل واحد
منهما مؤثرا فيه هذا خلف وأما الثاني وهو أن لا يكون
شيء منهما مؤثرا فيه فباطل أيضا لأنه لو لم يكن شيء
منهما مؤثرا فيه لكان كل واحد منهما مؤثرا فيه
لأن عدم تأثير كل واحد منهما إنما هو لتأثير الآخر فلو
لم يؤثر شيء منهما فيه لزم أن يؤثر كل واحد منهما
فيه وهو باطل وبتقدير جوازه ثبت المطلوب وهو عدم
كونهما مؤثرين فيه وأما الثالث وهو أن يكون
المؤثر فيه مجموعهما فباطل أيضا لأنه لم يكن حينئذ
كل واحد منهما مؤثرا فيه والمقدور أن كل واحد
منهما مؤثر فيه هذا خلف وأما الرابع وهو أن يكون
أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر فباطل أيضا لهذا الأمر
وبتقدير تسليمه ثبت المطلوب وهو أن لا يكون
كل واحد منهما مؤثرا فيه ولقائل أن يقول أن
هذا الدليل إنما يتم أن لو كانت القدرتان تؤثر
تأثيرا على سبيل الوجوب وليس كذلك لأن القدرة

ليست بسبب تام بل هي جزء السبب التام واذا كان
جزء السبب التام لم يتم الدليل لانا نمنع حينئذ قولهم
لو كان كل واحد منهما مؤثرا فيه لم يكن كل
واحد منهما مؤثرا فيه ولا يتم دليله الذي ذكره على
هذا المطلوب واشار اليه بقوله قال اهل السنة
اي قوله ثبت المطلوب ولاجل هذا ذهب ابو الحسن
الاشعري الى ان هذا الدليل انما يتم ويلزم المدلول
ان لو كانت القدرتان مؤثرتين اما اذا كانت احديهما
مؤثرة والاخرى يكون معها على سبيل الاتفاق
لا على سبيل التاثير فلم يتم الدليل على امتناع اجتماعهما
على مقدور واحد واما الفرقة الذين يقولون ان للعبد
قدرة يفترقون فرقتين فرقة قايلون بان لا تاثير لها اصلا
وفرقة قايلون بان لها تاثيرا الاول هو ابو الحسن
الاشعري واصحابه فانه قال ان لله تعالى قدرة وللعبد
قدرة لكن قدرة الله تعالى قديمة ومؤثرة في الفعل
الصادر عن العبد وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا
تكون قبل الفعل لكونها عرضا وامتناع ان يبقى

العرض زمانين ولا تاثير لها في الفعل وان كانت مع
الفعل وقال لكن العبد الذي خلق مع فعله القدرة كا (لشخص)
الذي يتحرك على وجه الارض من جهة الى جهة لا يكون
مثل العبد الذي لم يخلق مع فعله القدرة كالشخص
الذي وقع من راس منارة مثلا فانه صدر منه فعل
من غير ان خلق معه قدرة قال ولاجل هذا الفرق يسمى
فعل الفاعل الاول كسبا له ولا يسمى فعل الفاعل
الثاني كسبا له ومذهبه انه لا مؤثر في الوجود الا
الله هذا معنى قوله وقال ابو الحسن الاشعري الى قوله ان
لا مؤثر في الوجود الا الله واستدل ابو الحسن الاشعري
على ان للعبد قدرة بانا ندرك التفرقة بين الانسان
السليم الاعضاء وبين الزمن المقعد في انه يصح الفعل
من احدهما دون الاخر وتلك التفرقة هي القدرة واستدل
على انها ليست بمؤثرة بانها لو كانت مؤثرة لزم ما
ذكره اهل السنة من اجتماع المؤثرين على مقدور
واحد وهما قدرة الله تعالى وقدرة العبد واستدل
على هذا المطلوب بادلة عقلية وادلة نقلية اما الاول

فكثيرة نذكر بعضها منها ان العبد حال الفعل اما ان يصح
منه الترك او لم يصح فان كان الثاني فقد بطل قول المعتزلة
وان كان الاول فاما ان يحتاج ترجح فعله على تركه الى
مرجح او لم يحتج والثاني محال لامتناع ترجح احد طرفي
الممكن على الاخر من غير مرجح والاول اما ان يكون ذلك
المرجح من فعله او لا يكون فان كان من فعله عاد
التقسيم ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي لا محالة الى
مرجح لا يكون من فعله ويكون الفعل واجبا عند
حصول ذلك المرجح والا لزم احد الامرين المحالين وهو اما
التسلسل واما الترجيح من غير مرجح واذا وجب الفعل
عند حصول ذلك المرجح بطل قول المعتزلة ومنها ان
العبد لو كان موجد الافعاله لكان عالما بتفاصيلها
واللازم باطل اما الملازمة فلانا لو صورنا صدور الفعل من
الفاعل من غير علم انسد باب اثبات عالمية الله تعالى
ولانه لا بد من القصد الجزئي لاجل فعل جزئي وهو بغير علم
جزئي محال واما النقلية فكثيرة ايضا كما نطق
به الكتب الالهية كقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي

من يشاء الى غير ذلك واجابت المعتزلة عن الاول بانا لا
نسلم ان قدرة الله تعالى مؤثرة في افعال العبد لئلا يلزم
اجتماع المؤثرين ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع
اجتماعهما لجواز ان لا يكون كل واحد منهما سببا
تاما في حصول المقدور ويكون جزء السبب وعن
الثاني انا نختار انه لا يصح منه الترك حال الفعل ولا
يلزم من ذلك عدم كونه مؤثرا لجواز ان يكون مؤثرا
تاثيره في فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك
ويكون تبعا للداعي وواجبا بالنظر الى الداعي ولا
يلزم منه الايجاب لان الموجب هو الذي لا يكون
فعله تبعا للداعي وعن الثالث لا نسلم ان العبد لو
كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
قوله والا لانسد باب اثبات عالمية الله تعالى قلنا
لا نسلم لانا لا نثبت عالمية الله تعالى بايجاد الفعل
فقط بل باحكام فعله وابقائه ولا نسلم ايضا ان
الفعل الجزئي لا بد له قصد جزئي فان الشخص الذي يريد
الحركة لاجل الرياضة يقصد مطلق الحركة ويقصد

عنه حركة مخصوصة ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم
أن القصد الجزئي مشروط بعلم جزئي فإن احتراق
النار قاصد لاحتراق هذه الخشبة من غير علم بها
والجواب عن الأدلة النقلية أن نقول الأدلة
العقلية دالة على أن العبد فاعل لأفعاله فوجب
تأويلها لترجيح الأدلة العقلية على النقلية ولأنها
معارضة بأدلة نقلية وأما الفرقة الذين يقولون بأن
لقدرة العبد تأثيرا لكنها غير مستقلة طائفتان
أحدهما يقولون أن أصل الفعل يصدر من قدرة الله تعالى
واتصافه بصفة تصدر من قدرة العبد مثلا يقولون
الصلوة والزنا تشتركان في كون كل واحد منهما
حركة ويمتاز أحد الحركتين عن الأخرى بأنها صلوة
والأخرى بأنها زنا فإذن الصلوة عبارة عن حركة موصوفة
بوصف كونها صلوة والزنا عبارة عن حركة
موصوفة بوصف كونها زنا وإذا ثبت ذلك فقالوا
أن أصل الحركة صدرت عن قدرة الله تعالى ووصف
كونها صلوة صدرت عن قدرة العبد وهو مذهب أبي

بلغ مقابلة

بكر الباقلاني وأشار إليه بقوله وقال القاضي الباقلا
ني قوله من قول أبي الحسن الأشعري والطائفة الثانية
هم القائلون بأن القدرتين أعني قدرة الله تعالى
وقدرة العبد تؤثران فيه بمعنى أن مجموعهما علة تامة
لصدور الفعل وهو قول أبي إسحق الشيرازي وأشار
المصنف إلى أن هذا المذهب ليس بحق لما ذكره أهل
السنة وهو أن اجتماع المؤثرين على مقدور واحد
محال واعلم أن ما ذكره أهل السنة بعده لا يدل
على بطلانه لأنه غير قائل بأن كل واحد منهما مؤثر
تام في وقوع الفعل بل بأن مجموع القدرتين سبب تام
في حصول الفعل فإذن لم يبطل مذهبه بما ذكره
أهل السنة وأما الفرقة الأولى فقائلون بأن الحيوان
مستقل بإيجاد فعله فهم المعتزلة وأبو الحسين
البصري وجمهور الحكماء ولا يريدون بالاستقلال
أنه لو لم يكن الله تعالى موجودا كان الحيوان
موجدا لأفعاله فإن ذلك محال لأن وجود الحيوان
وأسباب فعله من الله تعالى بل يقولون أنه لما خلقهم

الله تعالى واعطاهم القدرة على ايجاد افعالهم استقلوا
على ايجاد افعالهم بتلك القدرة ولم يحتاجوا الى
قدرة الله تعالى لان يعاونهم في صدور افعالهم فمن
هؤلاء من يقول افعالهم صادرة عنهم ويدعون الضرورة
في ذلك ومنهم من يستدل عليه اما الاولون فقالوا
ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة حسن الذم لمسيئهم
ومدح المحسن اليهم ويعلمون بالضرورة قبح الذم لمن كان
طويلا وقصير الاجل طوله وقصره وقبح المدح بان السماء
فوقه والارض تحته وايضا ان كل واحد منا اذا اراد
ان يفعل شيئا يتلطف في ايجاد ذلك واذا اراد ان يفعل
غيره فيستدعي الفعل منه بكل لطف ويحتال في
ذلك بكل حيلة ويعد ويتوعد على تركه واما الذين
يبرهنون على انهم هم الموجدون لافعالهم ليستدلون
عليه بحجج عقلية وحجج نقلية اما الحجج العقلية فكثيرة
احدها ان افعالنا يترتب على دواعينا وينتفي بانتفاء
دواعينا فلو كانت افعالنا لغيرنا لم تكن كذلك
والعلم به ضروري الثانية ان الانبياء اتفقوا على ان

الله تعالى امر العباد ببعض الاشياء ونهى عن بعضها ولولا
انهم قابلون لها لم يصح ذلك اذ لا يصح ان يقال لهم ايتوا
بفعل الايمان والصلوة والزكوة ولا تأتوا بالكفر
وشرب الخمر والزنا مع ان الفاعل لها وتاركها غيرهم
الثالث انه تعالى لو كان فاعلا لافعال العبيد
لكان فاعلا لكفرهم وظلمهم ولو كان كذلك
لكان ضرره على العبد اشد من ضرر الشيطان لانه لا
يلجيهم الى القبائح بل يدعوهم اليها لقوله تعالى وما كان
لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم ولان دعاء
الشيطان من فعل الله تعالى وان الله تعالى يلجيهم الى
القبائح حينئذ واذا كان كذلك جاز للكافر مدح
الشيطان وذم الله تعالى عنه علوا كبيرا الرابعة
ان العبد لو لم يكن فاعلا لافعاله لم يكن مستحقا
للعقاب والثواب ولو جاز ذلك لكان اسفه السفهاء
تعالى الله عنه الخامسة انه لو كان فاعلا للقبيح
لكان اما جاهلا واما محتاجا والعلم به ضروري تعالى
الله عنه علوا كبيرا واما الادلة النقلية فكقوله

تعالى وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا فذكر الغفران
من نفسه لمن أتى بالإيمان والعمل الصالح وهذا دليل على
أن للعبد عملا وكقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
ومن أساء فعليها ولقوله ليجزي الذين أساءوا بما عملوا
وقوله ليبلوهم أيهم أحسن عملا وبالجملة كل ما في
القرآن من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف
العباد بكونهم محسنين ومسيئين دليل على كونهم
فاعلين واعلم أن أصحاب هذا المذهب يفترقون إلى قسمين
قسم منهم يقولون بأن العبد إذا حصل له قدرة وإرادة أي
داعي وجب صدور الفعل عنه وقسم منهم قائلون بأنه لا
يجب بل يصير أولى والأول هم بعض المعتزلة وأبو الحسين
البصري وإمام الحرمين من أهل السنة لا يقال لهم لو
كان كذلك يلزم الجبر والقول بالإيجاب وأنتم لا
تقولون به لأنه ينافي الاختيار لأن المختار هو الذي
يصح منه الفعل والترك ولا يجب والموجب بخلاف
ذلك لأنا نقول المراد من كون العبد مختارا أن فعله
تابع لقدرته الصالحة للفعل والترك وتابع لداعيه

فيصح

فيصح فعله وتركه نظرا إلى قدرته ويجب فعله بالنظر
إلى الداعي والموجب ما لا يكون كذلك أي لا يكون
فعله تابعا لقدرته الصالحة للفعل والترك ولداعيه
وأشار إلى هذا المذهب بقوله وذهبت المعتزلة إلى قوله
وبالقياس إليها مع الإرادة يصير واجبا والثاني وهم
القائلون بأن الفعل يصدر من العبد تابعا لقدرته وداعيه
لكن لا يصل إلى حد الوجوب بل يصير أولى محمود الملاحمي
وغيره وإنما هرب إلى ذلك لئلا يلزم الجبر والإيجاب
وليس هذا المذهب بحق أما أولا فلأنا بينا أن وجوب
الفعل غير مناف للاختيار وأما ثانيا فلأنه مع حصول
الأولوية لا يخلو من أن يكون الطرف الآخر جائز الحصول
أو لم يكن فإن كان لا يكون لتلك الأولوية أثر
وقد فرض أن لها أثرا هذا خلف وإن لم يكن جائز الحصول
كان منتهيا إلى حد الوجوب هذا خلف لأن المقدر خلافه
وأشار إليه بقوله وقال محمود الملاحمي وغيره إلى قوله
وإنما غيروا اللفظ دون المعنى قوله والحكماء أيضا
قالوا بمثل ذلك أعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة

والارادة وهذا ظاهر قوله رحمه الله والذين قالوا
بمؤثرية الله تعالى وحده صرحوا بانه تعالى مريد لكل
الكائنات والمعتزلة قالوا انه يريد ما يفعله واما ما
يفعله العبد فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته وهذه
الارادة غير الارادة الاولى في المعنى اعلم ان كل من
يقول انه لا مؤثر الا الله تعالى قال انه مريد لجميع الكائنات
واستدل عليه بوجهين احدهما انه خالق لجميعها لا على
سبيل الاكراه مع كونه عالما بها وكل من كان
كذلك كان مريدا لها فوجب القطع بكونه مريدا
لجميع الكائنات والثاني انه تعالى عالم بجميع الكائنات
قبل وقوعها وما علم الله تعالى وقوعه وما لم يعلم امتنع وجب ح
وقوعه فالارادة يتعلق بما وقع دون ما لم يقع لان من كان
عالما بامتناع وجود الشيء استحال ان يكون مريدا لوجوده
ولقائل ان يقول لا نسلم انه تعالى خالق لجميع الافعال
وقد ذكرناه من قبل ولا نسلم ايضا ان الارادة لا
يتعلق بما كان ممتنع الوقوع بحسب الغير فانه تعالى
يريد الايمان من الكافر وهو ممتنع الوقوع بحسب الغير

ممكن الوقوع بحسب الذات واما المعتزلة فقد قالوا
ان الكائنات اما ان تكون فعله او لم تكن فان
كانت فعله كان مريدا لها بمعنى ان ارادته مع قدرته
اوجدتاها وان لم تكن فعله بل تكون فعل العبد
فهو لا يخلو من ان تكون طاعته تعالى او معصيته
فان كانت طاعة كان الله تعالى مريدا لها وان
كانت معصية لم يردها وهذه الارادة غير الارادة
التي تتعلق بفعله تعالى لان الارادة التي تتعلق بفعله موجدة
له وهذه غير موجدة اعلم ان مذهب المعتزلة ان الارادة
توافق الامر بمعنى انه كل ما امر الله تعالى به فقد اراده
وكل ما نهى عنه فقد كرهه ومذهب الاشاعرة
ان الارادة توافق العلم بمعنى ان كل ما علم الله وقوعه
فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم واذا
كان كذلك كان ايمان الكافر مامور به غير مراد
وكفره منهي عنه مراد واحتج المعتزلة على ان الله تعالى
مريد من الكافر الايمان بانه امر الكافر بالايمان وكل من
امر بشيء فهو مريد لدخول المامور به في الوجود فكان

الله تعالى مريدا لايمان الكافر وبانه لو اراد منه الكفر
لكان تعذيبه غاية السفه وهو على الله تعالى محال
وبان الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع واذا كان
كذلك فلو كان الله تعالى مريدا للكفر من الكافر
لكان الكافر مطيعا له تعالى بكفره وهو
باطل وبقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد **فصل** الافعال ينقسم الى حسن
وقبيح وللحسن والقبيح معان مختلفة فمنها ان يوصف
الفعل الملائم والشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح
ومنها ان يوصف الفعل والشيء الكامل بالحسن والناقص
بالقبيح وليس المراد ههنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن
ما لا يستحق فاعله بسببه ذما او عقابا وبالقبيح ما
يستحقها بسببه وعند اهل السنة ليس شيء من الافعال
عند اهل العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسنا
او قبيحا بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة
العقل تحكم بحسن بعض الافعال كالصدق والعدل
وبقبح بعضها كالظلم والكذب والشرع ايضا يحكم

بهما

بهما في بعض الافعال والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل
الموصوف به الذم والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب
والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق
تارك الفعل الموصوف به الذم او العقاب ويقولون ان
الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي
البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح بالاختيار جاهل او
محتاج **اعلم** ان الحسن والقبح يطلقان على معان مختلفة
منها كون بعض الاشياء ملائما للطبع وبعضها منافرا
له فان اللذة وما يؤدي اليها ملائم والالم وما يؤدي اليه
منافر وبهذا المعنى لا نزاع في كونهما عقليين بمعنى
انه لا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة
للاشياء الى الشرع ومنها كون بعض الاشياء صفة كمال
وبعضها صفة نقصان كقولنا العلم حسن والجهل قبيح
وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين بمعنى انه لا حاجة
في معرفة هذه الصفات للاشياء الى الشرع ومنها
كون بعض الافعال متعلقة الذم في الدنيا والعقاب
في الآخرة وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا

والثواب في الآخرة وإذا عرفت ذلك فنقول الأفعال تنقسم
إلى حسن وإلى قبيح بهذه المعاني الثلاثة ولا نزاع أن
الأولين يمكن معرفة حسنهما وقبحهما بالعقل ولا
يحتاج في معرفتهما إلى الشرع وإنما النزاع في أن بعض
الأفعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة
وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في
الآخرة هل هو لأجل صفة عائدة إلى العقل أم ليس كذلك
إنما هو بمجرد حكم الشرع فذهب الأشاعرة إلى أن
حسن بعض الأفعال وقبحها بهذا المعنى لا يعرف إلا بالشرع
وقالت المعتزلة ليس حسنها وقبحها إلا لكونها واقعة
على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله الذم قالوا وذلك
الوجه قد يستقل العقل بإدراكه وقد لا يستقل
أما الذي يستقل فقد ينقسم إلى قسمين أحدهما أن يعلمه
العقل ضرورة كما يعلم حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وثانيهما أن يعلمه العقل نظرا واستدلالا
كما يعلم حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
وأما الذي لا يستقل العقل بمعرفته فكحسن الصلوة

والصوم

والصوم والزكوة وقبح صوم العيد وغير ذلك فإن العقل
لا طريق له بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا أنه لو
لا اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حسن وقبح وإلا
لامتنع ورود الشرع به فالحسن العقلي هو الذي لا
يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والحسن الشرعي
هو الذي لا يستحق به فاعل الفعل الموصوف به العقاب
والقبح الشرعي هو الذي يستحق به وبإزاء القبح الوجوب يعني
أنه ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم إن كان
الوجوب عقليا والعقاب إن كان شرعيا وإذا ثبت
الوجوب العقلي والقبح العقلي قالوا إن الله تعالى لا
يخل بالواجب كنصب الأدلة على وجوده واللطف وهو
كل ما كان مقربا للعباد إلى الطاعات ومبعدا
لهم عن المعاصي ولا يفعل القبيح لأن كل واحد منهما
إنما يصدر عمن كان جاهلا أو عمن كان محتاجا
والعلم بهذه المقدمة ضرورية **قوله رحمه الله**
واحتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح كالكذب
مثلا قد يزول قبحه عند اشتماله على مصلحة كلية

عامة والأحكام البديهية ككون الكل أعظم
من الجزء لا يمكن أن تزول بسبب أصلاً **أعلم** أن أهل
السنة احتجوا على أن هذه القضايا ليست بديهية
أي ليس حسن بعض الأفعال وقبحها لأجل وقوعها على وجه
مخصوص لأجله يستحق فاعله المدح والذم كما ذكره
المصنف رحمه الله وبغيره أما ما ذكره المصنف فهو
فهو أنه لو كان قبح الكذب لأجل كونه كذبا لزم
أن لا يتخلف القبح عن الكذب لامتناع تخلف المعلول عن
العلة لكنه تخلف ألا ترى أن الكذب الذي يصير
سببا لخلاص الأنبياء والرسل عن قتلهم والظلم عليهم
ليس بقبيح لا يقال الكذب في جميع المواضع قبيح
والواجب في ذكر هذه الصور ذكر المعاريض كما
قيل إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب مثلاً إذا سئلت
عن أنك هل رأيت زيداً تقول لا وتريد في الوقت الفلاني أو
في المكان الفلاني مع أنك رأيته وبالجملة إنما جاز هذا
لا لأجل أنه كذب بل لاختلاف نية المحكوم عليه والمحكوم
به الوقت أو المكان أو غير ذلك ولا يقال أيضاً أن الكذب

علة للقبح يتخلف عنه في مثل هذه الصور لوجود مانع
ومعارض لأنا نقول الجواب عن الأول أنا نفرض الكلام
فيما إذا لم يكن فيه التعريض كافيا كما إذا قال
طالب النبي لأجل قتله هل رأيت فلانا في هذه الساعة
وهل تعرف مكانه فإن قلت نعم طالبك به وقتله وإن قلت
لا فقد كذبت وعن الثاني أنه لو جاز تخلف القبح عن
الكذب الذي هو علة له لمانع وعارض فلا قطع بقبح كذب
شيء في العالم لأنه يحتمل أن يقال لعله وجد مانع منعه
عن قبحه ولو كان كذلك لم يمكن الحكم
بقبح الكذب في حق الله تعالى والحاصل أن هذه القضايا
الأولية كقولنا الكل أعظم من الجزء لا يتغير ولا يتبدل
وما يتغير غير ما لا يتغير فهذه القضايا لا تكون أولية
قوله رحمه الله وأما الحكماء فقالوا العقل
النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكل
أعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا
قبحه وإنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح
النوع والأشخاص وكذلك إنما يحكم بحسن فعل وقبحه

مطلب احكام الشرائع الغير المكتوبة في اصطلاح الحكماء

بحسب مصلحتين وليسموا ما يقتضيه العقل العملي ولا
يكون مذكورا في شريعة من الشرائع بأحكام
الشرائع غير المكتوبة اعلم ان العلم اما ان يكون
علما بما لا يكون وجوده باختيارنا واما علما بما يكون
وجوده باختيارنا والاول يسمى بالعقل العملي واذا عرفت
(بالعقل النظري والثاني صح)
ذلك فنقول ان الحكماء قالوا العقل النظري الذي
حكم بالبديهيات ككون الكل اعظم من جزئه
لا حكم بحسن شيء ولا بقبحه الا لما في الغريزة من الرقة
والانفة والعادة والتأدب والفرق بين هذه القضايا وبين
الاوليات انه لو توهم الانسان نفسه انه خلق دفعة
تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او
خلقيا لم يقض في مثل هذه القضايا بشيء بل يتوقف
فيه وليس حال الاوليات كذلك فانه يحكم بان
الكل اعظم من الجزء كيف ما كان وانما يحكم
بامثال هذه القضايا العقل العملي الذي من شأنه تدبير
الانسان بحسب النوع وبحسب الشخص ولاجل ان الحاكم
بهذه القضايا ليس العقل النظري بل العقل العملي

ان

ثم انما يحكم على فعل واحد بحسنه وقبحه بحسب مصلحتين
كما يقال الكذب قبيح اذا لم يكن مشتملا على
نفع وحسن اذا كان مشتملا عليه ثم ان الحكم الذي تقتضيه
العقل العملي يسمى شرائع غير مكتوبة كقولنا العدل
حسن والظلم قبيح ودفع الضرر عن نفسه واجب الى غير
ذلك والحكم الذي نطق به الكتب الالهية يسمى
بالشرائع المكتوبة **قوله رحمه الله** القائلون
بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا فقال
اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على
الله تعالى وهكذا العقاب لمن يستحقه وذلك لان الله
تعالى وعدهم والوفاء بما وعد والوعد واجب عقلا
وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب
العقلي الوفاء بالوعد واجب واما الوعيد فغير واجب لانه
حق الله تعالى ولا يجب عليه ان يأخذ حق نفسه وانما
ذلك اليه يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء ه
والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه
تعالى لان الاصلح وغير الاصلح متساويان بالقياس

الى قدرته والقادر الحسن الى غيره اذا تساوى شيئان
بالقياس اليه وكان في احدهما زيادة احسان الى
غيره اختاره منهما البتة واتفقوا على ان التكليف
منه تعالى حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم
والاجلال اللذين لا يحصلان لهم الا به واللطف واجب
وهو ما يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية
والثواب على الطاعة وهو يشتمل على عوض المشقة
التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم
والاجلال والعوض واجب عن الالام التي تصل الى غير
المكلفين كالاطفال والبهائم وهذه جملة ما قالوه
في هذا الباب اعلم انا نفسر اولا معاني الالفاظ التي
استعملها فيه ثم نفسر مذاهبهم فالثواب منفعة
دايمة خالية عن الشوايب مقرونة بالتعظيم والاجلال
والعوض منفعة غير دايمة خالية عن وهو غير مختص بالانسان
وغير مختص بالطاعات بل قد يكون للبهائم بسبب
الالام التي وصلت اليها في الدنيا وقد يكون للانسان
بسبب الطاعة التي صدرت عنه واختلطت بالفسق من غير

رجوع

رجوع من الفسق والعقاب مضرة دايمة خالية عن الشوايب
مقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب العبد
من الطاعة ويبعده من المعصية كوجود الانبياء
والايمة اذا عرفت ذلك فنقول ان القايلين بالحسن والقبح
العقليين اختلفوا فرقتين فرقة وهم اكثر المعتزلة قالوا
ان العوض والثواب والعقاب واللطف واجب على الله تعالى لانه
وعدهم بالعوض والثواب والوفاء بما وعد واجب والا
لزم عليه الكذب وهو محال بناء على قبح الكذب
وكذلك اوعد الكافرين والعاصين بالعقاب
والوفاء واجب والا لزم الكذب فوجب القول بوجوب
العوض والثواب والعقاب وكذلك اللطف واجب
لانه يفيد ترجيح الداعية الواصلة الى بحيث لا ينتهي
الى حد الالجاء والداعية الواصلة الى ذلك الحد شيء
ممكن الوجود في نفسه فيكون قادرا عليه وفيه
زيادة احسان الى غيره وليس له فيه مضرة وبالنسبة
اليه فعله وتركه متساويا فوجب ان يفعله والبغداديون
يقولون بان الاصلح واجب عليه تعالى لان الاصلح وغير

وغير الاصلح متساويان بالنسبة اليه تعالى والقادر المحسن
الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه وكان في
احدهما زيادة نفع واحسان الى غيره اختاره منهما
البتة والعلم به ضروري اما غير المعتزلة من القائلين
بالحسن والقبح والوجوب العقلي وهم الشيعة قالوا
يجب الوفاء بالوعد لما ذكروا ولكن الوفاء بالوعيد
غير واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب عليه ان ياخذ حق
نفسه فيجوز ان يعاقب من يشاء ويعفو عمن يشاء واعلم
ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان
مطيعا فالله تعالى يثيبه لكن المعتزلة قالوا بوجوبه على
الله تعالى والاشاعرة بعدم وجوبه وان كان عاصيا
فاما ان يكون كافرا او غير كافر واما الكافر فعلى
قول اكثر الامة ينفي مخلدا في النار واما العاصي الذي
ليس بكافر فلا من ان يكون معصيته صغيرة او كبيرة يخلو صح
فان كانت الاولى فلا يعاقب وان كانت كبيرة فان
مات بعد التوبة فهو ايضا لا يعاقب وان مات قبل التوبة
ففيه ثلثة اقوال احدها قول من قطع بانه لا يعاقب وهو

قول المرجئة الخالصة وهو قول مقاتل بن سليمان وثانيها
قول من قطع بانه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج وثالثها
قول من لم يقطع لا بالعفو ولا بالعقاب وهو قول
اكثر الامة من السنة والشيعة واما المرجئة فقد
احتجوا على صحة مذهبهم بان الله تعالى خص العقاب
بالكفار في اي موضع ذكرهم ووعد المؤمنين
والفساق بالمغفرة في اي موضع ذكرهم اما الاول
فكقوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من
كذب وتولى وكقوله كلما القي فيها فوج سالهم
خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير
وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا
الاشقى الذي كذب وتولى وكقوله تعالى ان
الخزي اليوم والسوء على الكافرين وهذا دليل يدل
على ان المؤمن لا يدخل النار لان كل من ادخل النار فقد
حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكافر وجب ان لا يدخل

النار الا الكفار وجميع هذه الآيات دالة على ان العذاب
مخصوص بالكفار واما الثاني فكقوله يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا حكم بالغفران ولم يشترط انه قبل
التوبة او بعدها لا يقال يلزم من دلالة هذه الآية
مغفرة الكفر لانا نقول لا نسلم ذلك لان لفظ
العباد في القرآن مخصوص بالمؤمنين قال الله تعالى عينا
يشرب بها عباد الله ولئن سلمنا ان الكافر يدخل تحت
العباد ويدخل فيه هذا التخصيص فيبقى فيما عداه حجة
وكقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وكلمة على تفيد الحال الى غير ذلك من الآيات واما
حجة المعتزلة فآيات احديها قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا ومن المعلوم
ان من ترك الصوم والصلوة والزكوة والحج وسائر
العبادات الواجبات هو العاصي ومن تفيد العموم
وثانيها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وثالثها قوله تعالى واما من طغى وآثر

الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ورابعها قوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما
هم عنها بغائبين وخامسها قوله تعالى ونذر الظالمين
فيها جثيا الى غير ذلك من الآيات وللقائل ان يجيب عنها
بان يقول انما يتم دليلكم ان لو ثبت ان من للعموم
والجمع المعرف بلام التعريف للعموم ولكن فيه نظر
والذي يدل على ان من والجمع المعرف بلام التعريف ليس
يجب ان يكونا للعموم ادخال الكل عليهما واستعمالها
للخصوص واما القول الثالث وهو انه لم يقطع لا بالعفو
ولا بالعقاب فهو الحق والذي يدل عليه قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره ولا بد من الجمع بين هاتين الآيتين فاما ان يقال ان
صاحب الكبيرة يدخل النار اولا ثم ينقل الى الجنة
او بالعكس لا قسم ثالث لهما والثاني باطل لانه لا
قائل بان من دخل الجنة ينقل الى النار فتعين الاول واذا كان
كذلك لا يكون العقاب دائما كما هو قول المعتزلة
وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم

وجميع الآيات التي ذكرها المرجئة دالة على ان العقاب
لاهل الكبائر غير واجب قوله رحمه الله وعند
اهل السنة انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه
شيء ولا يفعل شيئا لغرض البتة فان الفاعل لغرض مستكمل
بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة
قالوا انه تعالى يفعل لغرض ليستكمل به غيره لا هو
والا لكان فعله عبثا والعبث قبيح اعلم ان اهل السنة
يقولون انه لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة
فانهم يوجبون العوض واللطف والثواب والعقاب
والاصلح في الدنيا كما ذكرنا وهذا النزاع مبني
على القول بالحسن والقبح العقليين وعدمهما وليس المراد
من هذا الوجوب معنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح
عند اهل الفقهاء بل هذا الوجوب هو كون الفعل
بحيث يستحق تاركه الذم واستدلوا على انه لا يجب
عليه شيء لان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم
على الشارع فلا يجب عليه واما انه لا يقبح منه شيء
فبالاتفاق اما عند الاشاعرة فلان القبح انما يعلم

بالشرع

بالشرع فقط واما عند المعتزلة فلان كل من فعل
القبيح اما ان يكون جاهلا بقبحه او محتاجا اليه وكل
واحد منهما عليه محال واما انه لا يفعل لغرض فهو
عند الاشاعرة والحكماء واستدلوا عليه بان
كل من فعل شيئا لغرض كان مستكملا بذلك
الشيء والمستكمل بالغير يكون ناقصا لذاته ولان
كل غرض يمكنه تعالى ايجاده بلا واسطة لكونه
تعالى قادرا على جميع الممكنات واجاب عنه المعتزلة
بان الاستكمال ليس براجع اليه بل راجع الى غيره
وايضا لا نسلم انه يمكنه ايجاد كل غرض بلا واسطة
فان ايصال الثواب بلا تكليف قبيح كما يجي واحتجوا
على صحة مذهبهم بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث وسفه
وهو على الله تعالى محال قوله رحمه الله والحكما
قالوا ان علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك عنه
وهو بوجه قدرته وبوجه علمه وبوجه ارادته من غير
تعدد فيه الا باعتبار القياس العقلي ويسمون تلك
الارادة التي هي مشهورة عند المتكلمين فكان

تعالى

لقائل أن يقول لو لم يكن له تعالى غرض لم يحصل هذا الترتيب
والنظام في هذا العالم وأجاب عنه بأن هذا الترتيب
وقع بسبب علمه بما فيه المصلحة واعلم أن العلم نوعان
أحدهما أن يكون مبدأ للغير والآخر أن يكون منتزعا
من غيره والأول يسمى علما فعليا كما للواجب لذاته
فإن علمه بما فيه المصلحة لصدور ذلك الشيء عنه
والثاني يسمى انفعاليا كعلمنا بالسماء والأرض فإنه منتزع
من ذاتيهما والعلم الفعلي له تعالى من حيث أنه مبدأ للموجودات
قدرته ومن حيث أنه تعلق بالموجودات على الوجه الأصلح
إرادته وعنايته من غير أن يحصل التعدد فيه إلا بالاعتبار
العقلي والإرادة عندهم هي تلك العناية

قوله رحمه الله **فصل** قال الحكماء لا يصدر
عنه من حيث هو واحد إلا شيء واحد وذلك لأنه إن صدر
عنه شيئان فمن حيث أنه صدر عنه أحدهما لم يصدر
عنه الآخر وبالعكس فإذن صدرا عنه من حيثيتين والمبدأ
الأول تعالى واحد من كل الوجوه فأول ما يصدر عنه لا
يكون إلا واحدا ثم إن ذلك الواحد يلزمه أشياء إذ لم

اعتبار من حيث ذاته واعتبار بقياسه إلى مبدأه واعتبار
بالمبداء بالقياس إليه وإذا تركبت الاعتبار إن حصلت
اعتبارات كثيرة وحينئذ يمكن أن يصدر عن المبداء
الأول بكل اعتبار شيء واحد وعلى هذا الوجه يكثر
الموجودات الصادرة عنه تعالى وأما المتكلمون
فبعضهم يقولون أن هذا إنما يصح أن يقال في العلل
والمعلولات أما القادر على الفاعل المختار فيجوز أن
يفعل شيئا من غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترجح
بعضها على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات
أصلا فيقولون بأنه لا مؤثر إلا الله تعالى والله تعالى إذا
فعل شيئا كالإحراق مقارنا للشيء كالنار على سبيل
العادة ظن الخلق أن النار علته والإحراق أثره ومعلوله
وذلك الظن باطل على ما مر بيانه اعلم أن هذا إشارة
إلى ترتيب الموجودات على رأي الحكماء فإنهم قالوا
إن تسلسل العلل والمعلولات إلى غير النهاية محال فلا
بد وأن ينتهي إلى مبداء واجب الوجود لذاته وجوده نفس
ذاته لما عرفت ولا يتقرر فيه شيء وإلا لكان قابلا وفاعلا

وقد مر بطلانه ولا يمكن ان يكون مبدأ الامرين والا
لزم التركيب لان كونه مبداء لاحدهما غير كونه
مبداء للآخر فيكون ممكنا وقد فرض انه واجب هذا
خلف فاول ما صدر عنه لا يكون عرضا لان العرض
يحتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان
علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان هو
محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور واذا بطل ان يكون
المعلول الاول عرضا تعين ان يكون جوهرا فحينئذ لا
يخلو من ان يكون جسما او لا يكون والاول باطل
لان الجسم مركب من الهيولى والصورة فالمعلول الاول
لا بد وان يكون بسيطا والثاني لا يخلو من ان يكون
احد اجزاء الجسم اعني المادة او الصورة او لم يكن لا جائز
ان يكون احدهما اما المادة فلكونها قابلة للصورة
وامتناع ان يكون الشيء قابلا وفاعلا لما مر واما الصورة
فلانها محتاجة الى المادة لكونها حالة فيه فلا يكون
هي الاول واذا تعين ان المعلول الاول لا يجوز ان تكون
عرضا ولا هيولى ولا صورة ولا جسما مركبا منهما

يجوز ان صح

تعين

تعين ان يكون مفارقا وحينئذ لا يخلو من ان يكون
نفسا او عقلا لانحصار المفارق في احد هذين الامرين
لما مر لا جائز ان يكون نفسا لان النفس اما مع الاجسام
او متأخرة عنها لكون الجسم شرطا في حدوث النفس على
ما بين في الحكمة واذا كان كذلك تعين ان يكون
عقلا وهو المطلوب ثم ان ذلك الواحد الذي صدر عن
المبداء الاول لو لم يكن فيه اعتبارات اصلا لزم
ان يكون لا يوجد في العالم شيئان الا ويكون احدهما
علة للآخر بواسطة او بغير واسطة هذا ظاهر الفساد
لان العلم الضروري حاصل بوجود موجودات لا تعلق
لبعضها ببعض واذا كان كذلك لزم ان يكون فيه
اعتبارات وجهات تصدر عنه اشياء كثيرة غير
مترتبة بنسبها ولا يمكن هذا في المبداء الاول
لكونه واحدا من كل الوجوه ومتعاليا ان يشتمل على
حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة واذا ثبت ذلك
فنقول المعلول الاول كان له هوية ومفهوم وكونه
صادرا عن الاول وهو الوجود فيكون له امران وهما

الماهية والوجود وايضا اذا نسب الوجود الى الماهية
حصل الامكان واذا نسب الى مبدئه حصل الوجوب
فهذان الامران الاخران وهما الامكان والوجوب ايضا اذا
اعتبر كونه قايما بذاته لزم كونه فاعلا له وكونه
فاعلا لذاته فهذان امران اخران فهذه ستة اشياء
وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل
للمبداء الاول واسم العقل يطلق على هذا المجموع مع ان
المعلول الاول ليس الا واحدا منها وهو الوجوب فهو من
حيث تعقله للمبداء الاول ووجوبه يصير علة لعقل اخر
ومن حيث ان له هوية وامكانا وتعقلا لذاته يصير مبدا
للفلك وهكذا تترتب العقول والافلاك الى ان ينتهي
النوبة الى الفلك الاخير والعقل الاخير مبدا للاجسام
والحوادث التي في عالم الكون والفساد بسبب تكثرات
واعتبارات مختلفة واستعدادات مختلفة بسبب
حركات الافلاك واوضاعها وهذا يحتاج الى بسط
لا يليق ايراده هاهنا اما المتكلمون فيقولون للحكماء
الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كان موجبا بالذات

اما اذا كان فاعلا بالاختيار فيجوز ان يصدر عنه اشياء
من غير ان تتكثر الاعتبارات ويرجح بعضها على
بعض من غير ترجح وبعض المتكلمين ينكرون وجود
العلل والمعلولات اصلا ويقولون بان لا موثر الا الله
تعالى ويقولون ان الله تعالى اذا فعل شيئا كالاحراق
مثلا مقارنا لشيء اخر كالنار على سبيل العادة
يحصل الظن بان الموثر فيه هو النار مع ان الموثر فيه
ليس الا الله تعالى فيقولون بسبب هذا الظن النار علة
والاحراق معلوله وهذا الظن باطل لما ثبت في خلق
الافعال انه لا موثر الا الله

الباب الرابع
في النبوة وغيرها ويشتمل على قسمين
القسم الاول في النبوة وما يتعلق بها

النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم
بان يعرفهم ما يحتاجون اليه في طاعته وفي الاحتراز
عن معصيته وتعرف نبوته بثلثة اشياء اولها ان لا
يقرر ما يخالف ظاهر العقل كالقول بان الباري تعالى
اكثر من واحد والثاني ان يكون دعوتهم للخلق الى

طاعة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث أن
يظهر منهم عقيب دعوى النبوة معجز مقرون بالتحدي
مطابق لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن
أمثاله البشر والتحدي هو أن يقول لأمته إن لم تقبلوا
قولي فافعلوا مثل هذا الفعل والفعل الذي يظهر على
أحد من غير التحدي يسمى بالكرامة وهو مختص بالأولياء
عند من يعترف به قوله رحمه الله إنسان احتراز
من الملائكة كجبرئيل فإنه مبعوث من الله تعالى
لأجل هذا الغرض وقوله مبعوث من الله تعالى احتراز من
الإنسان الذي لم يكن مبعوثا من الله وقوله ليكملهم
بأن يعرفهم في آخرته خاصة له وغاية لغرض البعثة
والذي يدل على نبوته ثلاثة أشياء أحدها أنه لا يقرر
ما يخالف العقل كالقول بأن الباري تعالى أكثر
من واحد كما قرر زردشت والثانية أن يدعو الخلق
إلى طاعة الله تعالى وينهاهم عن معصيته والثالثة
أن يدعوا يظهر عقيب دعوى النبوة معجزة والمعجز أمر
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وإنما

قلنا إنه أمر لكون المعجز قوليا وإنما قلنا خارق للعادة ليمتنع
المعارضة وإنما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يدعي الكاذب
معجز من تقدمه لنفسه وليتميز عن الكرامات وإنما قلنا
مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والفرق
بين المعجز والكرامة أن المعجز لا يكون إلا مع التحدي
والكرامة لا يكون مع التحدي وقد جوز الأكثرون
الكرامات على الأولياء خلافا للمعتزلة وللأستاذ أبي
إسحق والذي يدل على وجودها للأولياء وجوه ثلاثة أحدها
حدوث الحبل لمريم عليها السلم من غير الذكر وهو من
خوارق العادة وحصول الرزق عندها من غير سبب ظاهر
من خوارق العادات وهي ليست من الأنبياء فوجب أن يكون
هذه الوقائع من الكرامات والمعتزلة يقولون إنه
محمول على معجزات عيسى عليه السلم أو معجز لنبي ذلك
الزمان وهو زكريا عليه السلم والأول لو أجابوا
عنه بأن المعجز لا بد وأن يكون أمرا ظاهرا للمنكرين
حتى يمكن الاستدلال به على المنكرين لكن ظهور
حبل لمريم وحملها من غير الذكر ما كان يطلع عليه

احد الامرين فكيف يمكن جعله معجزا لعيسى او لزكرياء
ولان المعجز يكون مقرونا بالتحدي وهذا ليس كذلك
وكذلك حصول الرزق والثاني قصة آصف والمعتزلة
يقولون انه كان من معجزات سليمان عليه السلام لانه
كان على سبيل التحدي مع بلقيس يعني ان بعض اقوامنا
يقدرون عليه فهل تقدرون عليه بدليل انها اسلمت
بعد مشاهدة معجزاته والثالث قصة اصحاب
الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلث مائة
سنة وازيد في النوم ثم احياهم من غير آفة وهم ما كانوا
من الانبياء فوجب ان تكون من باب الكرامات
وقالت المعتزلة لم لا يجوز ان يكون ذلك معجز الانبياء
ذلك الزمان وان كنا لا نعرفهم واحتج المنكرون
للكرامات بوجوه احدها ان تجويز الكرامات يفضي
الى القول بالسفسطة لانا اذا جوزنا الكرامات
فلعل الله تعالى قلب الحجر ياقوتا كرامة لبعض الاوليا
ولعله جفف مياه البحار كرامة لولي من اوليائه او
او خلق الانسان شيخا من غير اب وام كرامة لبعضهم

الثانية

حق

الثانية لو جاز ظهور هذه الخوارق في بعض الاولياء لجاز
ظهوره في الباقين وعلى هذا لم يكن الخوارق العادات
دليلا على نبوة نبي والثالث ان من شرط الدليل انه اينما
حصل حصل المدلول فظهور الخوارق يدل على النبوة فلو
حصل في غيرها خرج عن ان يكون دليلا عليها والرابع
انه لو جاز ظهور الخوارق على غير النبي لم يبق لظهورها
غاية وقع ولا مزية كما ان المنصب الذي يصل اليه
الشريف والخسيس فانه لا يبقى له وقع جواب الاشاعرة
عن الاول انه لازم ايضا للمعجز وايضا انه جائز ولا يكون
سفسطة مع القول بالفاعل المختار والحكماء لا
ينكرونه ايضا لجواز ان يحدث نفس ذو قوة وذكي يوثر
في اكثر الاجسام التي في عالم الكون والفساد تاثيرا
لا يمكن ان يوثر في غيره لقوته وعن الثاني انه لازم ايضا
للانبياء ولانا لا نسلم لو جاز حصولها لبعضهم لجاز
للباقين لجواز ان يكون البعض اقوى نفسا واذكى دون
الاخر وعن الثالث انا لم نجعل الخوارق العادة وحده دليلا
على المعجزة بل الاخراق مع التحدي وحينئذ يسقط الاشكال

وعن الرابع ان المعجز هو الخارق للعادة مقارنا بدعوى النبوة مع
عدم المعارضة وهذا المجموع لا يحصل لغير الانبياء وحينئذ
لم يسقط وضعها **قوله رحمه الله** واختلفوا في
عصمة الانبياء والعصمة هي كونه المكلف بحيث لا
يمكن ان يصدر عنه المعاصي من غير اجبار له على ذلك وقال
بعضهم هو لا يصدر عنه معصية لا صغيرة ولا كبيرة
لا بالعمد ولا بالسهو من اول عمره الى اخره وقال بعضهم
الصغيرة لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في
عصمة الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم لا قبل ذلك
ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان
واما في سائر الازمان فيجوز عليه جميع ذلك **اعلم** ان الامة
اجمعت على انهم معصومين من الكفر والبدعة الا قوم
من الخوارج فانهم قالوا بتجويز الكفر عليهم لانهم يجوزون الذنب
عليهم وكل ذنب عندهم هو الكفر ثم ان القائلين
بالعصمة منهم من قال ان المعصوم هو الذي لا يمكنه
الاتيان بالمعاصي من غير اجبار له ومنهم من قال بانه يكون
متمكنا من المعاصي لكنه لا يصدر عنه كبيرة ولا

صغيرة لا بالعمد ولا النسيان من اول عمره الى اخر عمره
ثم ان الفرقة الاولى يتشعبون شعبتين احداهما قالوا انه
يكون مختصا في بدنه او في نفسه بخاصية تقتضي
امتناع اقدامه على المعاصي وثانيهما قالوا انه يكون
مساويا لغيره في الخواص البدنية والنفسانية لكن
العصمة فيه انما يكون فيه بالقدرة على الطاعة
وبعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين
الاشعري والفرقة الذين لا يسلبون الاختيار عنه
قالوا ان العصمة فيه امر يفعله الله تعالى به لا يكون
معه داعي الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع
كونه قادرا عليه واحتج هولاء على الذين سلبوا
الاختيار عنهم بان الامر لو كان كما ذكرتم لما
استحق المعصوم على عصمته مدحا وبقوله انما انا بشر
مثلكم ولا تجعل مع الله الها اخر واستدلوا على وجوب
عصمة الانبياء بوجوه منها انه لو صدر العصيان منهم لم
يكونوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبإ فتبينوا امر بالتوقف في قبول شهادة الفا

وهذا اللازم باطل لان من لم يقبل شهادته في الامور
الدنياوية لم تقبل في الامور الاخروية ومنها انه لو صدر
الذنب منهم لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلا والعقاب
آجلا اشد من حال عصاة الامة واللازم باطل فالملزوم
كذلك واما بيان الملازمة فلان كل من كان نعمة الله
عليه اكثر كان صدور الذنب منه افحش والعقل
الصريح دال عليه ومنها انه لو صدر الذنب عنهم لجاز
زجرهم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عامة وبطلان اللازم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنوا في الدنيا والآخرة ومنها انه لو جاز الذنب من
محمد صلى الله عليه وسلم لزم احد الامرين وهو اما ان
يكون معتقد بانه او لم يكن وكل واحد منهما محال
فصدور الذنب عنه والاول محال لامتناع الامر بالفسق
من الله تعالى والثاني ايضا محال لقوله تعالى ان كنتم
تحبون الله ورسوله فاتبعوني يحببكم الله وقال بعضهم
يجوز الذنب عنهم على سبيل السهو لانهم غير مكلفين

حال

حال السهو فالذنب لا يكون ذنبا في تلك الحالة واذا كان
كذلك لم يكن منافيا للعصمة وقال بعضهم الصغيرة
ايضا لا ينافي العصمة اعلم ان الناس اختلفوا في
الوقت الذي يعتبر فيه العصمة اما الفضيلية من الخوارج
فقد جوزوا عليهم الكفر مطلقا في جميع الاوقات
لتجويزهم صدور الذنب عنهم وكون الذنب عندهم هو
الكفر وقال بن فورك ان الرسول جاز ان يكون
كافرا قبل البعثة واما بعد البعثة فلا وقال بعض
الحشوية الرسول جاز ان يكون كذلك لقوله تعالى
ووجدك ضالا فهدى والمحققون على عدم جوازه عليه
وعلى غيره وقالت الشيعة ان الامام لا يجوز ان يكون
كافرا قبل الامامة ولا بعدها اما صدور الكبيرة
عن الانبياء هل هو جائز قبل البعثة ام لا فالاكثر من اهل
السنة على جوازه واستدلوا على ذلك بافعال اخوة
يوسف والآخرون على جوازه والذين يجوزون لا يجوزون
الا على سبيل الندره واما انه هل يجوز صدور الصغيرة
منهم قبل العصمة ام لا يجوز فالشيعة قالوا بعدم جواز

صدور الصغيرة منهم قبل البعثة وبعدها واجاز بعضهم
على سبيل السهو والنسيان وقبل هؤلاء هل صدرت
هذه الصغيرة حال السهو او لا حال السهو او عوتبوا
على ذلك والاول محال والا لزم تكليف ما لا يطاق
والثاني لا يكون معصية لعدم كونه مكلفا
تلك الحالة والمعصية انما يكون حالة التكليف
الثالث قول اهل السنة ومن الناس من زعم ان زلات
الانبياء محمولة على ترك الاولى واستدل عليهم من
جوز عليهم الكبائر بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى
فان العصيان والغواية من الكبائر وقوله فتاب عليه دليل
على انه كان من الكبائر بقوله حكاية عن نوح عليه
السلم ان ابني من اهلي وان قال انه ليس من اهلك انه
عمل غير صالح وهذا دليل على انه كذب في قوله ان ابني
من اهلي وبقوله حكاية عن ابرهيم عليه السلم هذا
ربي وبقوله حكاية عنه بل فعله كبيرهم وهذا
كذب بقوله تعالى ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب عن الاول ان تقديره

فعصى اولاد آدم ويؤكده قوله تعالى فلما آتيهما صالحا
جعلا له شركاء فيما آتيهما وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا
حواء وانما اشرك اولادهما وعن الثاني ان المراد بقوله انه
ليس من اهلك اي ليس من اهل دينك وحينئذ لم يلزم الكذب
وعن الثالث ان ابرهيم انما ذكره بالعرض ليبطله كما
تذكر نقيض المطلوب في قياس الخلف على راي الخصم
كما يقال الجسم قديم على راي الخصم فلو كان كذلك
يلزم المحال وعن الرابع ان مراد ابرهيم كان استهزاء كما
اذا كان فعل ما محضرا بين شخصين فقال احدهما للآخر انت
فعلت هذا فقال الآخر في جوابه لا بل انت فعلت على سبيل
السخرية والاستهزاء وعن الخامس انه لو كان عارفا
بقدرته على الاحياء بدليل عقلي فاراد ان يعرفها بدليل
سمعي ليتاكد ويكثر الدلائل فيكون ابعد عن التشكك
او نقول انه ظهر منه قبل الدعوة والحاصل ان الدليل
العقلي دال على عصمة الانبياء فوجب تاويل هذه الآيات
ان امكن والا وجب تفويضها الى علم الله قوله رحمه
الله والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا كل

ما يعرف بالعقل فلا يحتاج فيه الى النبي وكل ما لا
يكون للعقل اليه سبيل فهو غير معقول عند
الحكماء فاذن دعوى النبوة غير معقول اصلاً اعلم
ان البراهمة قالوا بعدم الاحتياج الى الانبياء لان ما يأتي
به الانبياء لا يخلو اما ان يكون موافقا لما يقتضيه العقل
او مخالفا له فان كان الاول لم يكن في قولهم فائدة
فلم نكن محتاجين اليه وان كان الثاني لم يكن مقبولا
وهو ضعيف لانا لا نسلم ان ما يأتون به لو كان موافقا
لما يقتضيه العقل لم تكن فيه فائدة لجواز ان يكون
موافقا لما يقتضيه العقل لكن لم يكن العقل مستقلا
بادراكه فيحتاج العقل اليه وظاهر ان اكثر الامور
الشرعية كذلك فصل محمد صلى الله عليه وسلم
لانه ادعى النبوة وظهر عليه المعجز وكل من يكون
كذلك كان رسولا من الله اذ لا يمكن لغير الله تعالى
اظهار المعجز عقيب دعوى انسان مطابقا لقوله اما
دعواه فمعلومة بالتواتر واما ظهور المعجز عليه وان كانت
رواياته مختلفة لكنها اكثر ما يمكن ان يكذ

العقلاء

والقرآن

والقرآن مما لا يمكن ان يكذ والتحدي منه ظاهر واختلفوا في
وجه اعجازه فقال قوم ان فصاحته اعجازه . وقال قوم ان صرف
عقول القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم
عند التحدي مع القدرة عليه هو اعجازه . واما كون
كل مدعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه هو نبي معلوم
عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله تعالى وظهوره مع دعواه
يدل على تصديق الله اياه . ومن ادعى النبوة وصدقه الله
فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلى الله عليه وسلم
عن نبوته من الانبياء الماضين فهم انبياء معصومون لوجوب
صدقه اللازم لنبوته اعلم ان محمدا رسول الله صلى الله
عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس والدهرية
والبراهمة لنا في المسألة ان يقول انه صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة واظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك
كان نبيا . اما ادعاء النبوة فمعلوم بالتواتر وانما قلنا
انه ظهر المعجز على يده لوجوه احدها انه اتى بالقرآن والقرآن
معجز واما انه اتى بالقرآن فبالتواتر واما انه معجز فانه تحدى
الفصحاء وهم عجزوا عنها وذلك يدل على انه معجز وانما قلنا

انه تحدى الفصحاء بالتواتر بالقرآن فلتواتر الآيات الدالة على ذلك
كقوله لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثله وكقوله
تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
من مثله الآية وهذه الآيات دالة على ان التحدي وقع مرارا
كثيرة وانما قلنا انهم عجزوا عن معارضته لان دواعيهم
كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة ولم يكن لهم مانع
يمنعهم عن الاتيان بها ولم يأتوا بها وذلك دليل على عجزهم
بالمعارضة اما ان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان
بها فلانه صلى الله عليه وسلم كلف العرب ترك
اديانهم ورياستهم واوجب عليهم ما اتعب ابدانهم من
الصلوة والصوم وما نقص اموالهم من الزكوة والحج وطالبهم
بمعاداة اصدقائهم وصداقة اعدائهم وكل واحد من
هذه الامور يشق على القلب لا سيما على العرب لكونهم
اكثر حمية ولما كانت معارضة للقرآن مبطلة لامر النبي
وتكاليفه لهم علمنا توفر دواعيهم وانما قلنا انه لم يكن
مانع عن المعارضة لان النبي ما كان بحيث يخاف منه بل
كان هو صلى الله عليه وسلم يخاف منهم في مبداء

الامر وانما انهم لم يعارضوا فلانهم لو اتوا بها لاشتهر
اكثر من اشتهار القرآن وهو حينئذ يصير كالشبهة
والمعارضة كالحجة وانما قلنا ان من توفر دواعيه الى
شيء ولم يوجد منه مانع ثم لم يكن ذلك الشيء فهو عاجز
اذ لا معنى للعجز الا ذلك ولانهم عدلوا عن المعارضة الى
تعريض النفس للقتل مع ان المعارضة اسهل فثبت بما ذكرنا
والعدول عن الاسهل الى الاصعب لا تكون الا لتعذر الاسهل
فثبت بما ذكرنا ان القرآن معجز والثاني انه نقل عنه صلى
الله عليه وسلم معجزات كثيرة مثل انشقاق القمر واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه
ومكالمة الحيوان العجم وهذه الاخبار وان كان كل
واحد منها من باب الآحاد لكن مجموعها بلغ في الكثرة
الى حد التواتر واشتهار بقوله لكنها اكثر ما يمكن
ان ينكر ولا شك انه لم يعارضها احد والا لظهرت تلك
تلك المعارضة والثالث انه صلى الله عليه السلم اخبر عن
الغيب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا انه اخبر عن
الغيب لكون القرآن آيات ناطقة كقوله وعد الله الذين

آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم وقوله الم غلبت الروم في ادني الارض الآية
وكقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله وامثالها في غير
القرآن كثيرة يشتمل عليها كتب الحديث وانما قلنا
الاخبار عن الغيب معجز لان الاخبار عن الغيب لا بممارسة صناعة
مثل احكام النجوم وعلم الرمل معجز والعلم الضروري حاصل
بانه صلى الله عليه وسلم لم يكن يمارس هذه الصنايع
فظهر بهذه الوجوه انه ادعى النبوة وظهر المعجز وهو الفعل
الخارق للعادة المقرونة بالتحدي مع عدم المعارضة ولا
معنى للمعجز الا ذلك ثم اعلم انهم اختلفوا في كيفية
كون القرآن معجزا فانه لا يخلو من ان كان الاتيان بكل
واحد من سور القرآن معتادا او لم فان كان معتادا كان
سكوت العرب مع فصاحتهم ومع شدة عداوتهم عليه
وتوفر دواعيهم الى ابطال امره من اظهر المعجزات وهو
القول بالصرفة وهو مذهب ابي اسحق النظام وابي الحسين
البصري من المعتزلة والسيد المرتضى من الشيعة
وان لم يكن معتادا كان لا محالة معجزا لكونه خارق

عادة

عادة وهو القول بالفصاحة فثبت ان القرآن سواء كان
خارقا للعادة او لم يكن فانه معجز ثم ان القول بالصرفة
يمكن ان يفسر بامور احدها ان يقال المراد منه ان
الله تعالى سلب عنهم القدرة على اللفظ بما يساوي
القرآن في الفصاحة بهذا التفسير لم يقل احد
والثاني ان يقال ان المراد منه ان الله تعالى سلب
الدواعي عنهم في المعارضة مع ان اسباب الدواعي
كانت عارضة في حقهم وقد ذهب الى المذهب حاضرة
بعضهم الثالث ان يقال ان المراد منها ان الله تعالى
سلب عنهم العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن
في الفصاحة ثم انه يحتمل وجهين احدهما ان يقال
ان تلك العلوم ما كانت حاصلة لهم ثم ان الله تعالى
ازالها عنهم والثاني ان يقال ان تلك العلوم ما كانت
حاصلة الا ان عدم حصولها عند توفر دواعيهم على حصو لها
امر خارق للعادة والقول الفصاحة اما ان يكون
لامر يعود الى الالفاظ من غير اعتبار دلالتها على المعاني
او مع اعتبار دلالتها على المعاني والاول اما ان يتوقف

حصوله على اجتماع الكلمات ولم يتوقف والقول
الاول قول من قال انه معجز لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع
امر لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات والثاني قول
من جعل وجه الاعجاز هو الفصاحة بالسلامة عند
التعقيد والبراءة عند الثقل على اللسان وهو قول عن
الجاحظ واما اذا قلنا ان القرآن معجز للامور العايدة الى
الالفاظ من حيث انها دالة على معناها فحينئذ اما
ان تعتبر دلالة اللفظ بالنسبة الى تمام مسماه وهو
المسمى بالمطابقة او بالنسبة الى ما هو داخل في مسماه
وهو المسمى بالتضمن او بالنسبة الى ما هو خارج عن
مسماه وهو المسمى بالالتزام وذهب الى كل واحد منها
قوم ولا نجوز ايرادها في هذا المختصر ولكل واحد من
القايلين بالفصاحة والصرفة حجج ودلايل وترجيحات
وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده
فهو نبي لان اظهار المعجزة على يده قايم مقام التصديق
لان الملك اذا كان قايما على سرير مملكته في محفل
عظيم فقام واحد وزعم انه رسول ذلك الملك اليهم ثم

قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف
عادتك في القيام فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون
الى تصديقه واذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في
الغايب واما بيان ان من صدقه الله فهو صادق لكونه
الكذب عليه محالا اما شبهة اليهود فمن وجوه احدها
انه تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام لا يخلو
من ان بين انها باقية ابدا او بين انها باقية الى الوقت
الفلاني او لم يتعرض لشيء منهما فان كان الاول لم
يبطل ازلا وابدا والا لزم الكذب عليه ولانه جاز
ان يخبر الله تعالى عن التأبيد مع انه لا يحصل ارتفع الامان
عن وعده ووعيده وان كان الثاني كان من الامور
العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقله ولو كان كذ لك
كان مشهورا وليس كذلك وان كان الثالث
فهو باطل لانه تبين في اصول الفقه ان الامر لا يفيد
وجوب الفعل الا مرة واحدة ومعلوم ان شرع موسى ليس
كذلك والثاني موسى قال تمسكوا السبت ابدا
ما دامت السموات والثالث ان اليهود اخبروا عنه مع تفر تهم

ويكثر بينهم في المشارق والمغارب ان شرعه يكون باقيا الى
يوم القيامة والجواب عن الاول انا نختار انه بين التابيد
وذلك لا ينافي انقطاع الحكم بعد مدة طويلة لان التابيد
قد يستعمل فيما يبقى مدة مديدة فان في التورية ان الله تعالى
قال لنوح عليه السلم عند خروجه من الفلك
اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت
ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه
ثم انه حرم على لسان موسى عليه السلم كثيرا من
الحيوان وهذا النسخ ظاهر وايضا ان في السفر الثاني من
التورية قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا
عشية بين المغارب قربانا دايما لاحقابكم ثم انقطع
ذلك الدوام عند علمايهم وقال في موضع اخر كل عبد
خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل نقب
اذنه وليستخدم ابدا وقال في موضع اخر خمسين سنة ثم
يعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة ولين سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون متعرضا لا للدوام ولا
للادوام قوله وذلك يقتضي الوجوب مرة فقط قلنا ان ذلك

ممنوع وهكذا الجواب عن الشبهة الثانية وعن الثالثة
انا لا نسلم ذلك لان موسى عليه السلم ما اخبر عن
المعاد والقيمة في التورية وانما اخبر بهما الانبياء
الذين كانوا بعده وايضا ان اخبار اليهود غير مفيدة
لليقين لانهم ما وصلوا الى حد التواتر لانهم كانوا
مجتمعين في الشام الى ان قتل بخت نصر اكثرهم ولم
يصل الى العجم منهم احد قبل ان بعث بخت نصر جماعة من
اسرائهم الى اصفهان واما شبهة البراهمة فقد ذكرنا ها
وذكرنا الجواب عنها : واما شبهة الدهرية فقد تكون
مبنية على نفي الفاعل المختار فيكون باطلة **قوله**
رحمه الله فصل وللحكماء في اثبات النبوة طريق
وهو ان الانسان مدني بالطبع اي لا يمكن تعيشه الا
بالاجتماع مع ابناء نوعه ليقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون
اليه في معاشهم من الاغذية والملبوسات والابنية وغير
ذلك فيعاونون في ذلك اذ يمتنع ان يقدر واحد على جميع ما
يحتاج اليه من غير معاونة غيره فيه واذا كان كل
انسان مجبولا على شهوة وغضب فمن الممكن ان يستعين

من ابناء نوعه من غير ان يعينهم فلا يستقيم امرهم الا بعدل
ولا يجوز ان يكون مقرر ذلك العدل احدا منهم من غير مزية
اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم والمعجز الذي به هو
يبان مقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله
لم يكن مقبولا عند الجمهور ولو لم يعرفوا الله لما عرفوا
كون ذلك من عنده فاذن لا يمكن استقامة امور نوع
الانسان الا بنبي ذي معجز يخبرهم عن بارئهم بما لا تمتنع في
عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير ويعدهم بما
يرغبون فيه اذا استقاموا ويتوعدهم بما يكرههم ان
لم يستقيموا ويمهد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر
على كل ما يشاء المطلع على الضمائر الغني عن غيره لكيلا
ينسوه ويقبلوا شريعة ظاهرا وباطنا وقواعد تقتضي العدل
في الامور المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسياسة لمن لا
يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها ليستمر الناس على ما ينفعهم
في آخرتهم ودنياهم فان من الممتنع ممن يجعل في كل حيوان
منه ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل
ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره

الحلي

الحكماء في هذا الباب **اعلم** ان اثبات النبوة على طريق
الحكماء مبني على قواعد الاولى ان الانسان مدني بالطبع
وتقريره ان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لكونه
محتاجا الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وهو لا يمكن
ان يرتبها وحده لكن يمكن بتعاون جماعة يتعاونون
ويتشاركون في تحصيلها فاذن الانسان بالطبع يحتاج
في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله **القاعدة الثانية**
هي اثبات الشريعة والذي يدل على اثباتها ان اجتماع
الناس على التعاون والتشارك لا يمكن الا اذا كان
معاملة وعدل لان كل واحد من الناس يطلب ما يحتاج
اليه ويكره ما يزاحمه وتدعوه شهوته وغضبه على
الجور على غيره فيقع بسبب ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما
اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما وهما لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كانت لتلك الجزئيات الغير قوانين كلية وهي
الشرع فاذن لا بد من الشريعة **القاعدة الثالثة**
اثبات الشارع وذلك ان القوانين التي تشتمل على تلك الجزئيا ت

لابد لها من واضع ومقرر على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع
القاعدة الرابعة ان ذلك الشارع لابد وان يكون
من قبل الله تعالى بان يكون مخصوصا بآيات ومعجزات لا يكون
لغيره والا لوقع التنازع والهرج ثم ان تلك المعجزات اما قولية
واما الفعلية والخواص للقولية لان النبوة لا تحصل الا بدعوة
اي الخبر فاذن لابد من شارع ذي معجزة القاعدة
الخامسة انه وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من
عند الله تعالى لان العوام وضعفاء العقول يستحقون
اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب دعواتهم عند
استيلاء الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب التشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع اما اذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك
المعصية فاذن وجب جزاء المحسن والمسيء من عند الله
تعالى والقاعدة السادسة لابد من معرفة المجاز ي
والشارع والمعرفة العامية لا يكون يقينية فلا يكون
ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار
المعروف بالتكرار والذي يشتمل عليهما تكون عبادة

مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات
وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون للنبي داعيا الى
التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والاعتراف بوعد ووعيد آخر
وبين القيام بعبادات يذكر فيها الخالق والانقياد
والقوانين شرعية يحتاج الناس في معاملاتهم حتى يستمر
بتلك الدعوة الى العدل المقيم بحياة النوع وايضا ان من المنع
ممن يجعل في كل واحد من الحيوان هذه العجائب على ما
ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء ان لم يجعل
لهم ما هو صلاح لهم بالنسبة الى النوع في معاشهم
ومعادهم فهذا ما ذكره الحكماء في هذا
الباب قوله رحمه الله النسخ جائز وهو تغيير
الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله
واليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ بداء وهو لا يجوز على
الله تعالى وذلك ليس بصحيح فان البداء لا يتحقق الا
يكون المحكوم له والوقت غير مختلفين وتمسكوا
بقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وهو

وهو ليس بدليل قطعي فان التأبيد قد يستعمل في المدد الطويلة والدليل على جواز النسخ ثبوت حقية الشرائع التي جاءت بعد موسى عليه السلام **اعلم** ان النسخ وهو ما ذكره رحمه الله جائز خلافا لليهود لنا ان الدلائل القطعية دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شريعة من قبله فوجب القطع بالنسخ وان آدم عليه السلام كان يزوج الاخ من الاخت وقد حرم الله تعالى ذلك على موسى عليه السلام احتج منكرو النسخ بوجوه الاول انه لو جاز النسخ لجاز البداء على الله تعالى وانه محال والثاني ان موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ابدا والثالث ان الفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان الاول لم يجز النهي عنه وان كان الثاني لم يجز الامر به فلو جاز النسخ لزم احد الامرين وهو الامر بالقبيح او النهي عن الحسن وعلى التقديرين يلزم الجهل او السفه وهو على الله تعالى محال والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لو جاز النسخ لحصل البداء وانما يحصل البداء ان لو كان الوقت واحدا وليس كذلك وعن الثاني ان التأبيد يحمل على مدة

طويلة

طويلة كما ذكرناه وعن الثالث انما يمتنع الحصر لجواز ان يكون حسنا بالنسبة الى وقت قبيحا بالنسبة الى وقت آخر فبالنسبة الى الوقت الاول يحصل الامر وبالنسبة الى الوقت الثاني يحصل النهي **قوله رحمه الله القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها** الامامة رياسة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها **قوله رحمه الله** الامامة رياسة اشار الى انه يجب ان يكون له ولاية وقوله دينية احتراز عن الرياسة الدنياوية وقوله مشتملة على ترغيب عموم الناس احتراز عن رياسة القاضي والنائب عن الامام فانها رياسة دينية لكنها ليست بمشتملة على ترغيب عموم الناس اما القاضي فظاهر واما نائب الامام فان رياسته ليست بشاملة للامام والامام من له هذه الرياسة **قوله رحمه الله** واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه والذين يوجبونه عقلا اختلفوا فقال

بعضهم بوجوبه من الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الله تعالى
وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون بوجوبه من الله
تعالى فهم الغلاة والاسماعيلية واما القائلون بامامة
علي عليه السلم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
واختلفوا في طريق معرفة الامامة بعد ان اتفقوا على انه
هو النص من الله تعالى او ممن هو منصوب من قبل الله لا غير فقالت
الاثنا عشرية والكيسانية انه يحصل بالنص الجلي لا غير
وقالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون
بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ وابي القاسم
البلخي وابي الحسين البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه
على الخلق سمعا فهم اهل السنة وهذان الفريقان اجمعوا
على ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هم
هم الخلفاء واما القائلون بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم
من المعتزلة فهذه هي الاصح المذاهب في الامامة **اعلم**
ان الناس اختلفوا في نصب الامام هل هو واجب ام ليس
بواجب فقال الجمهور الامة بوجوب نصب الامام في كل
وقت وقال بعضهم بعدم وجوبه اما الاولون فمنهم

من جعل الطريق اليه العقل والسمع اما القائلون بانه لا طريق
اليه الا العقل فمنهم من قال بوجوبه من الله ومنهم من قال بوجوبه
على الله تعالى ومنهم من قال بوجوبه على الخلق واما القائلون
بوجوبه من الله فهم الغلاة والاسماعيلية فانهم قالوا التعليم
واجب ومعرفة الله تعالى لا تحصل الا بمجموع النظر والتعليم
ثم الشخص المتعين للامامة لا بد من معرفته لان معرفة الله تعالى
واجبة وهي لا تمكن الا بمعرفته وكل ما يامر به فهو
واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه فهو معصية وقبيح
او محرم واما القائلون بالوجوب على الله فاكثر الشيعة
القائلين بامامة علي عليه السلم وهم اختلفوا في طريق معرفة
الامام بعد اتفاقهم على ان الامام منصوص من قبل الله تعالى
او ممن كان منصوصا من قبل الله تعالى فقالت الامامية
الاثنا عشرية والكيسانية انه لا يكون الا بالنص
الجلي وقالت الزيدية انه قد يكون بالنص الجلي وقد يكون
بالنص الخفي والفرق بين الوجوب من الله تعالى وبين الوجوب
على الله تعالى هو ان الوجوب في قولهم الوجوب من الله تعالى
بمعنى انه مبدا للوجوب وان الوجوب في قولهم الوجوب على الله

على الله ليس كذلك بل هو الوجوب العقلي اي يستحق تاركه
الذم واما القائلون بوجوبه عقلا وسمعا فهو الجاحظ والكعبي
وابو الحسين البصري وهولاء لم يجعلوا نصب الامام لطفا في
الدين ولم يجعلوه واجبا على الله تعالى بل جعلوه واجبا على
الخلق لدفع ضرر كثير على الخلق واما القائلون بوجوبه
سمعا فقط فهم اهل السنة والجماعة واما القائلون بعدم
الوجوب فالاصم ذهب الى انه لا يجب نصب الامام عند ظهور العدل ل
والانصاف لانه لا حاجة اليه في هذه الحالة ويجب نصبه
عند ظهور الظلم وبعضهم عكس الامر وقال عند ظهور
الظلم لا يجب نصب الامام لجواز ان يستنكفوا طاعته
فيصير نصبه سببا لزيادة الفتنة وعند الانصاف
والعدل يجب نصبه لاظهار شعائر الشرائع واما بعض الخوارج ج
فهم لم يوجبوا نصب الامام في شيء من الاحوال واحتج من قال ان
نصب الامام واجب عقلا وشرعا بان الامة اجمعت على انه
لا ينبغي اقامة الحدود الا للامام او من يتولى ذلك بامره والله
تعالى امر باقامة الحدود مثل قوله تعالى فاجلدوهم والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا لم يمكن اقامة الحدود الا
بواسطه

بواسطته كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام
لان ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف
كان واجبا ولقائل ان يمنع قولهم ان ما لا يتم الواجب
الا به وان كان مقدورا للمكلف كان واجبا وانما
يصدق هذه المقدمة ان لو امتنع تكليف ما لا يطاق وهو
غير ممتنع عندهم فلم يتم هذا الدليل للاشاعرة واما
الغلاة والاسماعيلية فيما لا دليل على اثباته واحتج الاثنا
عشرية على وجوب نصب الامام عقلا بانه لطف واللطف
واجب فالامامة واجبة واما بيان الصغرى فلانا نعلم
بالضرورة بعد الاستقراء وبان الخلق اذا كان لهم رئيس
قاهر يمنعهم من المحظورات ويحرضهم على الواجبات فان حا لهم
اداء الواجبات وترك القبائح اقرب من حالهم في ذلك اذا
لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى للطف الا ذلك واما
بيان الكبرى فلان اللطف كالتمكين للمكلف
فيما كلف به واذا كان التمكين واجبا فكذلك
اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين فلما ثبت في
الشاهد من ان احدنا اذا دعى غيره الى طعامه ويعلم انه متى

استبشر في وجهه فاته تبنا ولطعامه ومتى عبس لم يتناوله
فإن تركه الاستبشار والحال هذه يجري مجرى رد الباب
عليه وزجره له في اكل الطعام والعلم به ضروري ثم اعلم
ان الاكثرين قالوا يجب وجود الصفات التسعة في الامام
الا قوما قليلا احدها ان يكون مجتهدا في اصول الدين
وفروعه حتى يكون قادرا على ايراد الادلة والاجوبة على
الشبهات وثانيها ان يكون ذا راي وسياسة بتدبير
الحرب والصلح وثالثها ان يكون شجاعا ورابعها ان
يكون عدلا لان الفاسق ربما صرف الاموال الى اغراض
نفسه وخامسها ان يكون ذكرا وسادسها ان
يكون حرا وسابعها ان يكون بالغا وثامنها ان يكون
عاقلا وانما اشترط هذه الاربعة الاخيرة لان الاربعة
الاولى مشروطة ومتفرعة على هذه الاربعة فيكون هي
شرطا اما الذكورة فلان الغالب من حال النساء ان لا
توجد لهن هذه الصفات التي ذكرناها واما الحرية
فلاستحقار الناس للعبيد واما العقل فلان تلك الاربعة
التي ذكرناها لا يحصل الا معه وهذا القول في البلوغ

وتاسعها ان يكون قرشيا ثم ان الناس اختلفوا في انه اهل
وجوب العصمة شرط في الامامة او ليس كذلك فقالت
الاثنا عشرية انه شرط واهل السنة والمعتزلة والزيدية
والخوارج ليس بشرط واحتجت الاثنا عشرية على صحة
مذهبهم بوجوه الاول ان علة الاحتياج للناس الى الامام
جواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام لافتقر الى
امام اخر لتحقق علة احتياجه الى الامام وحينئذ يلزم اما
الدور واما التسلسل وهما محالان فوجب ان لا يجوز عليه
الخطا والثاني ان الامام يقتدى به فلو جاز الخطاء عليه
لجاز الاقتداء به في ذلك الخطاء وانه محال والثالث ان
الامام ناقل الشرع وحافظه فلو جاز عليه الخطاء لم يكن
نقله مفيدا للعلم اليقين والرابع انه بتقدير اقدامه
على سفك الدماء مثلا او استباحة الفروج وانواع المظالم
اما ان يجب على الامة منعه عنه وزجره او لا يجب والاول
محال لان الامام لا يكون بحيث ينفذ فيه حكم الغير
والثاني ايضا محال لان الدليل دال على وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واحتج الجمهور على ان وجوب العصمة ليس

قال

شرطا بأن الدليل دال على صحة امامة ابي بكر رضي الله
عنه كما يجيء واجمعت الامة على انه ما كان واجب
العصمة لا على انه ما كان معصوما ويلزم من هاتين
المقدمتين ان الامام ليس بشرط فيه وجوب العصمة وايضا
ان الامام يجب ان يكون افضل من امته عند الاكثرين
لانه لو لم يكن كذلك لزم احد الامرين وهو اما ان يكون
مساويا لهم او انقص والثاني محال لامتناع تقديم
المفضول على الفاضل بناء على الحسن والقبح العقليين
والاول محال والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه لو كان
مساويا للرعية او انقص منهم نفرت طبيعتهم عن قبوله واجاب
من لم يشترط بانه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل فيما
هو فاضل فاما في غير ذلك فلم لا يجوز مثلا اذا كان شخصان
احدهما افضل في العلم ولكن الاخر اعرف باحوال الحرب
والتدبير في الملك فانه يكون اولى من الاول مع كونه
مفضولا والاول فاضلا وايضا اذا كان الرعية لا يطيعون
الفاضل ويطيعون المفضول فان تقديم المفضول على الفاضل
هاهنا احسن مثلا اذا مات امير البلدة ويكون له ابن ويكون

في تلك البلدة انسان اخر افضل من ابن الامير والخلق
يطيعون ذلك الفاضل فانه لا يقبح من الامام ان يولي ابن
الامير ولو يولي الاخر ثم اعلم انه اتفقت الامة على ان نص الله
تعالى ونص رسوله صلى الله عليه وسلم على شخص من
الاشخاص الانسانية سبب مستقل لصيرورته اماما
لكنهم اختلفوا في ان الامام هل يمكن ان يصير اماما بسبب
اخر فقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما زاهدا وخرج
بالسيف ودعا الى نفسه صار اماما وقال اهل السنة
والمعتزلة ان عقد البيعة سبب اخر لحصول الامامة في
شخص والاثنا عشرية انكروا ذلك واستدل عليه
الجمهور بان ابا بكر امام كما يجيء وليس سبب امامته
الا عقد البيعة فيكون عقد البيعة سببا غير النص
لصيرورة شخص ما اماما واحتج الاثنا عشرية على ان
البيعة لا يجوز ان يكون سببا لحصول الامامة بحجج منها
ان الامام نايب لله تعالى ونايب لرسوله ونيابة الغير
لا يحصل الا باذن ذلك الغير فالامامة لا يثبت الا بنص الله
تعالى ونص رسوله فالامامة لا يثبت الا بالنص ومنها ان

الامام أعلم الخلق وافضلهم وازهدهم ولا اطلاع لاحد من
الخلق على هذه الصفات والله تعالى اعلم بها فاذن لا
يصح نصب الامام الا بالنص ومنها ان اهل البيعة لا يتمكنو
من نصب الفاضل والمحتسب فان لا يتمكنوا من نصب
الامام اولى ومنها ان اثبات الامامة بالعقد والبيعة
يفضي الى الفتنة فيكون محالا وانما قلنا انه يفضي الى
الفتنة لان لكل اهل بلد ان يقولوا ان الامام منا اولى
فيفضي الى الهرج والمرج واثارة الفتن ثم اعلم ان الامة اختلفوا
في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من
هو فقال الجمهور من المسلمين انه ابو بكر رضي الله
عنه وقالت الشيعة انه علي عليه السلم واستدل
الجمهور على انه ابو بكر رضي الله عنه بوجوه احدها
ان الناس اجمعوا على ان الامام بعده صلى الله عليه وسلم
اما ابو بكر رضي الله عنه واما العباس واما علي وليس
وليس العباس وعلي اماما فتعين ان يكون الامام ابا
بكر وانما قلنا انهما ليسا اماما لانهما ما نازعا ابا بكر
رضي الله عنه في الامامة وترك هذه المنازعة اما ان

ان يكون لعجزهما او مع القدرة والاول محال اما عدم
كون علي عاجزا فلان عليا بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما كان في غاية العجز بحيث لا يمكنه
طلب حقه وابو بكر ما كان في القوة والسلطنة
بحيث امكن له ان يغصب من علي حقه والذي يدل
ان عليا كان في غاية الشجاعة والمهابة وكانت
فاطمة مع علي منصبها زوجة له وكان الحسن والحسين
ابنيه وكان العباس مع علي مرتبته وكان الزبير
مع غاية شجاعته مع علي عليه السلم فانه روي انه
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وهكذا
القول في ترك العباس الخلافة ما كان لعجزه واما
ابو بكر رضي الله عنه فمعلوم انه لم يكن معه
عسكر ولا شوكة ولا مال وهو كان جبانا
ضعيفا عند الشيعة واذا كان كذلك استحال
ان يكون علي عاجزا في يد شيخ ضعيف فثبت ان ترك
الخلافة لم يكن لعجزه بل مع كونه في غاية القدرة
على ان ياخذها واذا ثبت ان العباس وعليا تركا المناز

للمخالفة مع القدرة لم يكن حقا لاحدهما لانها لو كانت
حقا لاحدهما لكان تركها معصية لهما واذا ثبت
ذلك ثبت القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه والا لخرج
الحق عن جميع اقوال الامة الثاني ان الامام لو كان عليا عليه
السلام بسبب النص الجلي مع ان الامة انكروه لكانت
هذه الامة شر امة اخرجت للناس لكن التالي باطل لقوله
تعالى كنتم خير امة والثالث انه عليه السلام استخلفه في
مرض موته في الصلوة فيكون خليفة في الصلوة وعزله
غير معلوم واذا كان خليفة في الصلوة وجب ان يكون
خليفة في سائر الاشياء لانه لا قائل بالفرق والرابع قوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما فاوجب الاقتداء بهما واجب في هذه
الفتوى ومن جملة ما افتيا به كونهما امامين فالاقتداء بهما
واجب في هذه الفتوى وذلك يوجب القول بامامتهما
والخامس انه افضل ومتى كان كذلك كان اماما
اما الاول فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى فنقول ان هذا الاتقى يجب ان يكون افضل الخلق

السلام

لقوله

لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ثم اجمعت
الامة على ان هذا الاتقى اما ابو بكر واما علي ولا
يمكن حمله على علي لانه قال وما لاحد عنده من نعمة تجزى
الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولم يكن علي كذلك لان
رسول الله صلى الله عليه وسلم رباه من اول عمره الى
اخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة واما ابو بكر رضي
الله عنه وان كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في
حقه نعمة لكن تلك لم تكن تلك النعمة نعمة يمكن
ان تجزى لان تلك النعمة انما كانت نعمة الارشاد الى
الدين واذا كان كذلك ثبت ان هذا الاتقى اما علي
واما ابو بكر وثبت انه لا يمكن ان يحمل على علي عليه
السلام فتعين حمله على ابي بكر رضي الله عنه واذا ثبت
انه افضل ثبت امامه لما سلم الامامية واحتجت الاثنا عشرية
على مذهبهم بوجوه الاول ان الامة اتفقوا على ان الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما علي واما ابو
بكر واما العباس لا جائز ان يكون الامام احد الاخيرين
لانه ثبت بالدليل ان الامام لا بد وان يكون واجب العصمة

المراد من الاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

وثبت بالاجماع ان ابا بكر والعباس ليسا بواجبي العصمة واذا
ثبت ان الامام وجب ان يكون واجب العصمة وانهما ليسا
بواجبي العصمة وان الامامة منحصرة في هذه الثلثة ثبت
امامة علي عليه السلم الثاني قالوا انه صلى الله عليه
وسلم نص على علي عليه السلم نصا جليا لا يقبل التأويل
فوجب الحكم بكونه اماما وانما قلنا انه صلى الله
عليه وسلم نص عليه نصا جليا بالتواتر وهو مفيد لليقين
عند وجود الشرائط الثلث احدها ان المخبر عنه يكون
محسوسا وهذا الشرط حاصل والثاني ان المخبرين بلغوا في
الكثرة والتفرق في البلاد بحيث لا يمكن اجتماعهم
على الكذب والثالث ان يكون حال المخبرين في كثرتهم
وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الازمنة مثل
ما في هذا الزمان والدليل دال على حصول هذا الشرط
في هذا الخبر وهو ان الشيعة مع كثرتهم وامتناع
اجتماعهم على الكذب يخبرون انه اخبرهم قوم مثلهم
كذلك وهكذا الى زمان محمد صلى الله عليه
عليه وسلم الثالث ان عليا افضل الخلق بعد رسول

الله

الله صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكون اماما لامتناع
تقديم المفضول على الفاضل واما انه افضلهم فلقوله
تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين من المؤمنين درجة
ولا شك ان عليا كان مجاهدا مع الاعداء وابو بكر
لم يكن كذلك لا يقال ان المجاهدة قسمان احدهما ان
يكون بالسيف والاخر ان يكون باللسان فان ابا
بكر رضي الله عنه وان لم يجاهد بالسيف فانه جاهد
باللسان حيث اسلم على يده سعد وسعيد وطلحة
وزبير وكثير منهم لانا نقول ان عليا جاهد بالسيف
واللسان وابا بكر رضي الله عنه لم يجاهد الا باللسان
ومن جاهد بالوجهين يكون افضل ممن جاهد بالوجه الواحد
والرابع قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم وجه الاستدلال انه امر بطاعة اولي الامر جزما
فوجب في اولي الامر ان لا يامر الا بالطاعة اذ لو جاز ان يامر
بالمعصية مع انه تعالى امرنا بان نطيعه لزم انه تعالى امرنا
بالمعصية واذا امتنع ان يكون تعالى امرنا بالمعصية
ثبت ان يكون الامام واجب العصمة وكل من قال بان

الامام واجب العصمة فقال بانه علي ابن ابي طالب عليه السلم
والخامس قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاستدلال
بهذه الاية ان هذه الاية دالة على امامة شخص معين ومتى كان
كذلك وجب امامة علي بن ابي طالب عليه السلم بيان الاول
ان لفظة الولي اما المتصرف لقوله صلى الله عليه السلم ايما
امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
واما الناصر والمحب كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا جايز ان يحمل على الثاني لان الولي الذي
ذكر في الاية غير عام لكونه مذكورا مع لفظة انما
واما الولاء بمعنى النصر فهي عامة في حق كل المؤمنين لقوله
تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واذا ثبت
ان الولي في الاية ليس بمعنى الناصر والمحب تعين ان يكون
بمعنى المتصرف فيصير معنى الاية انما المتصرف فيكم ايها
الامة الله ورسوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون والمتصرف في كل الامة
هو الامام فثبت ان هذه الاية دالة على امامة شخص

معين واذا ثبت ذلك فيقول ذلك الشخص وجب ان
يكون عليا لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد
بقوله تعالى والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون علي بن ابي طالب عليه السلم
والسادس قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه
فعلي مولاه وجه الاستدلال ان المولى بمعنى الاولى ومتى
كان كذلك ثبت المطلوب اما الاول فلانه صلى
الله عليه وسلم قال او لست اولى بكم من انفسكم
فقالوا بلى فقال من كنت مولاه فيكون المولى هاهنا
محمولا على الاولى فيكون معناه من كنت اولى به
فعلي اولى به فوجب حمله على ثبوت الاولوية في الاشياء
بدليل صحة الاستثناء ومعنى الاولوية ان نفاذ حكمه
فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولا معنى للامامة
الا هذا السابع قوله صلى الله عليه وسلم انت مني
بمنزلة هرون من موسى اما بيان صحة هذا الخبر والذي
قبله ان الامة اجمعوا فيهما على القولين منهم من قال بانه
دال على افضليته ومنهم من قال بانه دال على امامته

وذلك يقتضي اجماعهم على قبولها ، اما الاية فلا دلالة على
امامته فهو مبني على مقدمات احدها ان هرون عليه
السلم كان خليفة لموسى عليه السلم بعد موته
لكونه خليفة له حال حيوته فوجب ان يكون خليفة
له بعد حيوته بتقدير ان بقي وانما قلنا انه لما كان
خليفة له حال حيوته لزم ان يكون خليفة له بعد حيوته
بتقدير ان بقي لانه لو لم يكن كذلك لكان
هرون معزولا عن تلك الخلافة وهذا الانعزال يكون
مستلزما على الاهانة وهو غير لائق بمنصب النبوة التي
لهرون وثانيها ان هرون عليه السلم لما توفي قبل موسى
ولم يكن خليفة له بعد وفاته فيكون لكنه كان
بحال لو بقي بعد موسى كان خليفة له بعد وفاته فيكون
على كذلك صفة ومنزلة من منازله وهو منزلة متحققة
في الحال وثالثها ان قوله صلى الله عليه وسلم انت
مني بمنزلة هرون من موسى تبينا ول جميع المنازل الذي
يدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي وهذا اثبت هذا
فقول الخبر دال على ان جميع المنازل الحاصلة لهرون

من موسى كانت حاصلة لعلي من محمد عليهما السلم
وثبت ان منازل هرون من موسى لو عاش بعد موسى
لكان خليفة له فوجب ان يكون من منازل علي
من محمد انه لو عاش بعد محمد لكان خليفة له لكنه
عاش بعد محمد فوجب ان يكون خليفة له فثبت
كون هذا الخبر نصا في امامة علي بن ابي طالب
عليه السلم اعلم ان لكل واحد من الفريقين استدلالا
ومناقضات لم نذكرها ولم نرجح بعضها على بعض
لئلا نتوهم العصبية فتركناها لذلك واما ما ذكره
المصنف رحمه الله في نقل مذهب القوم لما لم يكن فيه
زيادة بحث نورد بالفاظه ولم نشرع في شرحه
لعدم الفائدة فيه ولظهوره **قوله رحمه الله** واما
الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض
الاوقات في صورة انسان يسمونه نبيا واما ما ويدعوا
الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا
ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول وبالاتحاد كما
يقول به بعض المتصوفة فمن القائلين بالهية علي السبابية

أصحاب عبد الله بن سبا ومنهم النصيرية ومنهم الإسحاقية
ومنهم فرق أخرى ولنبين في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة
وأما الإسمعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون
بالملاحدة وإنما سموا بالإسماعيلية لانتسابهم إلى
إسمعيل بن جعفر الصادق عليهم السلم والباطنية
لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدرا
وذلك الظاهر مظهرا له ولا يكون ظاهر لا باطن له إلا
ما هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له إلا خيال لا أصل
له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة إلى
بواطنها في بعض الأحوال ومذهبهم أن الله تعالى أبدع
بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن أو غيرها
عالمين عالم الباطن وهو عالم الأمر وعالم الغيب ويشتمل
على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلها
وأقرب ما فيها إلى الله تعالى هو العقل الأول ثم ما بعده
على الترتيب وعالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة
ويشتمل على الأجرام العلوية والسفلية والأجسام
الفلكية العنصرية وأعظمها العرش ثم الكرسي ثم

سائر الأجسام على الترتيب والعالمان ينزلان من الكمال
إلى النقصان ويعودان من النقصان إلى الكمال
حتى ينتهيا إلى الأمر وهو المعنى المعبر عنه بكن وينتظم
بذلك سلسلة الوجود الذي مبداه من الله تعالى ومعاده
إليه ثم يقولون الإمام هو مظهر الأمر وحجته مظهر
العقل الذي يقال له العقل الأول وعقل الكل
والنبي مظهر النفس التي يقال لها نفس الكل والإمام
هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير غيره عالما بالله تعالى
إلا بتعليمه إياه ولذلك يسمونهم التعليميين والنبي هو
الحاكم في عالم الظاهر ولا يتم الشريعة التي يحتاج
الناس إليها إلا به ولشريعته تنزيل وتأويل ظاهره
التنزيل وباطنه التأويل والزمان لا يخلو إما عن نبي وإما
عن شريعة وأيضا لا يخلو عن إمام وهو ربما يكون
خفاية
خفية مع ظهوره إلا أنها يكون ظاهرة مع البتة لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكما يعرف
النبي عليه السلم بالمعجز القولي أو الفعلي كذلك يعرف
الإمام بدعوته إلى الله تعالى وبدعواه أن المعرفة بالله لا

تحصل الآية والأئمة من ذرية بعضها من بعض فلا يكون
إمام إلا وهو ابن إمام ويجوز أن يكون للإمام أبناء ليسوا
بأئمة ولا يخلو زمان من إمام إما ظاهر وإما مستور كما
لا يخلو من نور نهار أو ظلمة ليل لم يزل العالم هكذا اولا
يزال الطريقتهم التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال
أهل الشرائع فيما يمكن أن يؤلف بينهما وأما في تعيين أئمة
الإسلام قالوا الإمام في عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان عليا عليه السلام وبعده كان ابنه
الحسن إماما مستودعا وابنه الحسين إماما مستقرا
ولذلك لم يذهب الإمامة في ولد الحسن ثم نزلت الإمامة
في ذرية الحسين وانتهت بعده إلى علي ابنه ثم إلى محمد
ابنه ثم إلى جعفر ابنه ثم إلى إسمعيل ابنه وهو السابع
وقالوا أن الأئمة في عهد بن إسمعيل محمد صاروا مستور ين
ولذلك سموهم أيضا بالسبعية لوقوفهم على السبعة
الظاهرة ودخل في عهد محمد زمان استتار الأئمة وظهور
دعاتهم ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادعى أنه من أولاد
إسمعيل واتصل أولاده ابن بعد ابن إلى زمان المستنصر واختلفوا

بعده فقال بعضهم بإمامة نزار ابنه وبعضهم بإمامة
المستعلي ابنه الآخر وبعد نزار استتر أئمة النزاريين واتصلت
المستعلوية إلى أن انقطع في العاضد وكان الحسن بن علي
ابن محمد بن الصباح المستولي على قلعة الموت من دعاة
النزاريين ثم ادعوا بعده أن الحسن الملقب بعلى ذكره
السلام كان إماما ظاهرا من أولاد نزار واتصل أولاده
إلى أن انقرضوا في زماننا هذا وأما الإمامية فقالوا
أن نصب الإمام لطف وهو واجب على الله تعالى ويجب
أن يكون الإمام معصوما لئلا يضل الخلق ويؤكد ذلك
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين واتفقوا على إمامة علي
عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذ لم يكن غيره معصوما ثم ساقوا الإمامة بعده إلى
ابنه حسن المجتبى ثم أخيه الحسين الشهيد بكربلا
ثم إلى ابنه زين العابدين ثم إلى ابنه محمد بن الباقر
ثم إلى ابنه جعفر الصادق ثم إلى ابنه موسى الكاظم
ثم إلى ابنه علي الرضا ثم إلى ابنه محمد التقي ثم
إلى ابنه علي النقي ثم إلى ابنه الحسن الزكي العسكري

ثم الى ابنه محمد المهدي المنتظر خروجه وقالوا انه باق
وسيظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا
وهو الثاني عشر من ائمتهم ولاجل ذلك لقبوهم بالاثني
عشرية وهم في اكثر اصول مذهبهم موافقون للمعتزلة
ولهم في الفروع فقه منسوب الى اهل البيت وكان
لهم في سياقة الامامة اختلافات كثيرة لا فائدة في
ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا
المذهب الذي ذكرناه   اما الكيسانية فقالوا
بامامة علي وبعده الحسن ثم الحسين ثم محمد بن
الحنفية وقالوا انه الامام المنتظر اعني المهدي الذي يملأ
الدنيا عدلا وهو الان مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة
وبعضهم قدموه على الحسن والحسين وبعضهم ساقوا
الامامة الى ابنه ابي هاشم ثم الى غيره وهم فرق متعددة
وقد انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم احد   واما الزيدية
فقالوا بامامة علي والحسن والحسين صلوات الله عليهم
السلام واثبتوها بالنص الجلي واثبتوها بل في ائمتهم بعدهم
بالنص الخفي وذلك ان شرائط الامامة عندهم كون

الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدي الناس اليها ولا يظلمهم
وزاهدا لكيلا يطمع في اموال المسلمين وشجاعا لئلا
يهرب في الجهاد مع المخالفين فيظهروا على اهل الحق
وكونه من ولد فاطمة عليها السلام وكونه
داعيا الى الله والى دين الحق ظاهرا شاهرا سيفه في نصرة
دينه قالوا وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم والائمة
بعده ان كل من استجمع هذه الشرائط الخمسة
فهو امام مفترض الطاعة وذلك هو النص الخفي ولم
يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله
صلى الله عليه وسلم هما امامان قاما او قعدا ويجوز
خلو الزمان عن الامام وقيام امامين في بقعتين متباعد تين
اذا استجمعا هذه الشرائط ولذلك لم يقولوا بامامة زين
العابدين لانه لم يشهر سيفه في الدعوة الى الله تعالى
وقالوا بامامة ابنه زيد لاجتماع الشرائط فيه واليه
ينسبوا اذ فارقوا سائر الشيعة بامامته ولقبوا باقي
الشيعة بالرافضة اذ رفضوا زيدا   والزيدية فرق
كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء

الذين كانوا قبل علي الرضا على خلافتهم ومنهم الجارودية
ومنهم السليمانية وقيل هم فوق غيرها واكثرهم في
الفروع متابعون لابي حنيفة رضي الله عنه الا في مسائل
قليلة خالفهم ائمتهم فيها   واما القائلون بوجوب نصب
الامام على الخلق عقلا فقالوا الضرر مع عدم الامام متوقع
من الظلمة على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا
وذلك انما يندفع بنصب امام يقوم باحكام الشرع وهم
موافقون لاهل السنة في تعيين الائمة واما اهل السنة
فيقولون بوجوب نصب الامام على من بعده على ذلك لاجماع
السلف عليه   وذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص من
يجب ان يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين عليه وكان
الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاجماع ابا
بكر الصديق ثم عمر الفاروق بنص ابي بكر عليه ثم عثمن
ذا النورين بنص عمر على عليه السلم جماعة اجمعوا على امامته
ثم عليا المرتضى باجماع المعتبرين من الصحابة وهولاء هم الخلفاء
الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن ومعوية وصالحه
الحسن فاستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني

وبني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة الى بني العباس
واجتمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانساقت الخلافة
منهم الى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى واما الذين لا يقولون
بوجوب نصب الامام فقالوا يقع في نصب الائمة فتن
وقتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي عليه
السلم ومعوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات
والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة اولى بالاتفاق
والشريعة كافية لمن اراد ان يكون على الحق ويتقرب
الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب الناس في
الامامة قوله

الباب الخامس
في الوعد والوعيد وما يتبعهما

قد مر
ان القائلين بالحسن والوجوب اوجبوا الوعد بالثواب
للمكلفين لكونه لطفا وقالوا بحسن الوعد لكونه
اصلح او لوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا الوفاء
بالوعد واختلفوا بالوفاء في الوعيد فقالت التفضيلية
ليس ذلك بواجب لكونه حق الله تعالى وقالت الوعيدية
بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا   واما الذين لا يقولون

بالحسن والقبح والوجوب عقلا قالوا ان الثواب والعقا
يتعلقان بمشيئة الله تعالى فقط ولا يحسن ولا يقبح
منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا والحكماء القائلون
بثبوتها في العقل العملي دون النظري قالوا تكون
السعادة والشقاوة لازمتين للافعال الملائمة وغير
الملائمة كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه
اعلم ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان
مدركا بعد موته فالاهم في هذا الباب النظر في
ذلك وهو مبني على ست مسائل اعلم ان الوعد هو
الاخبار عن ايصال نفع الى الغير وازالة ضرر عنه في المستقبل
والوعيد هو اخبار المخبر عن ايصاله ضررا محضا او عن تفويته
مصلحة في المستقبل عن الغير ثم ان القائلين بالحسن
والقبح والوجوب العقلي قالوا بوجوب الوعد بالثواب
للمكلفين لانه لطف واللطف واجب على ما مر وقالوا
ايضا اما حسن الوعيد فلكونه اصلح والاصلح واجب
على ما مر او بوجوبه لكونه لطفا لانه يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية واللطف واجب ثم اتفقوا على ان

انهم

الوفاء بالوعد واجب والا لزم كذبه تعالى وهو محال
بناء على الحسن والقبح العقليين ولقوله تعالى في
آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا
الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا
فقوله تعالى وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم
يقل في شيء من القرآن وعيد الله حقا واختلفوا في الوفاء
بالوعيد فقالت التفضلية ليس ذلك بواجب لانه
حق الله تعالى وقالت الوعيدية انه واجب والا لجاز
الكذب وهو محال بناء على القبح العقلي واما غير
القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي ولما اتفقوا
بعدم وجوب الوفاء بالوعد والوعيد وقالوا ان الثوا
والعقاب يتعلقان بمشيئة الله تعالى فقط ولا يتعلق
بالوعد والوعيد وليسا لاستحقاق وعدم الاستحقاق فانه
ليس يجب عليه شيء ولا يحسن منه شيء ولا يقبح فانه لا يسأل
عما يفعل وهم يسألون وهم اهل السنة واما الحكماء
القائلون بالحسن والقبح والوجوب في العقل العملي دون

العقل النظري قالوا ان اللذة ادراك الملائم من حيث
هو ملائم فان اللذة ان لم يدرك لم يكن لذيذا كالحلاوة
في الفم المحرور وان ادرك ولا يكون ملائما لم يكن
لذيذا كتفرق الاتصال وان ادرك لا من حيث هو ملائم
لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند الشبعان
والالم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف واذا عرفت
ذلك فنقول الحكماء يقولون بان السعادة انما تحصل
باللذة اي بادراك الافعال الملائمة كالصحة لاعتدال
المزاج والشقاوة انما تحصل بالالم اي باحوال الاشياء
المنافية كالمرض لانحراف المزاج ويجيء الكلام في
هذه الابحاث لان هذه الاقوال مبنية على ان الانسا ن
بعد موته هل هو بحيث يدرك شيئا او يمكن ان يصير
بحيث يدرك شيئا واذا كان كذلك كان الاهم
في هذا الباب النظر في هذا المطلوب وذلك مبني على
ست مسائل **قوله المسئلة الاولى** في اعادة المعد وم
وهي جايزة عند مثبتي المعتزلة لان الذات باقية عندهم
حال تعاقب الوجود والعدم عليها وكذلك عند بعض

اهل

اهل السنة فانهم قالوا الممكن لا يصير بانعدامه ممتنعا
ويحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد
بعينه واذن لا يكون المعاد عين المبتدا بل ان كان ولا
بد فهو مثله وقال سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك
ينتقض بالتذكر فان الحاصل في التذكر بعد النسيان
هو ما ادركه اولا بعينه وهو عوده وليس ذلك بصحيح
لان التعدد ينافي الوحدة وتماثل المعاد والمبدا لا
يقتضي اتحادهما **اعلم** ان العقلاء اختلفوا في ان اعادة
المعدوم هل هي جايزة ام لا فذهب بعضهم الى امتناعها
وهو قول الحكماء وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
وذهب بعضهم الى جواز اعادتها وهو قول اكثر المتكلمين
من المعتزلة والاشاعرة اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان
المعدوم ممكنة غير انهم فرعوا هذه المسئلة على
مذهبهم وهو ان المعدوم عندهم شيء ثابت يتعاقب
عليه الوجود والعدم واما الاشاعرة فقد اتفقوا
على ان اعادته جايزة وليست صحة اعادته متوقفة على
بقاء الذات في العدم وللمعتزلة اختلاف اخر وهو

انهم اتفقوا على جواز اعادة الجوهر واما في الاعراض فقد
اختلفوا فقال بعضهم ان كان الاعراض مما لا يبقى فقد
امتنع اعادته وان كان مما يبقى فقد جاز اعادته واستدل
من جوز اعادته بانه لو امتنع اعادته فذلك الامتناع اما ان يكون
لذاته او لوازم لذاته او لعارض غير لازم فان كان الاولين
وجب ان لا يوجد اصلا وان كان الثالث كان ممكن
العود او نقول انه كان ممكن الوجود في الزمان
الاول ولو كان ممتنع الوجود في الزمان الثاني لانقلب
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واجاب
المانعون بمنع الملازمة القائلة بان ذلك الامتناع ان كان
لذاته او لازم من لوازمه وجب ان لا يوجد اصلا لان المفروض
امتناع وجوده الثاني ولا يلزم من كون هذا الامتناع
لذاته او للازم من لوازمه ان لا يوجد اصلا بل الذي يلزم
منه انه لا يوجد بالوجود الثاني لا بالوجود المطلق وعن
الثاني انه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني
بالوجود الثاني ولا يلزم منه انقلاب الممكن لذاته الى
الممتنع لذاته وانما يلزم ان لو كان كلاهما باعتبار

داعي

واحد واحتج المصنف رحمه الله على امتناع اعادته باستحالة
ان يتخلل العدم بين شيء واحد بعينه وبيانه انه لو
كان موجودا في الزمان الاول ثم انه عدم في الزمان
الثاني ثم اوجد في الزمان الثالث فيكون العدم
متخللا بين وجوده في الزمان الاول وبين وجوده في
الزمان الثاني فاذن من المحال ان يكون الوجود الثاني
عين الوجود الاول وحينئذ لم يكن المعاد عين المبداء بل
ان كان ولا بد فهو مثله واستدل سديد الدين
الحمصي في نقض قول من لا يجوز اعادته بالتذكر فانه
قال الحاصل في التذكر بعد النسيان هو ما
كان مذكورا بعينه في الزمان الاول وهو عوده
فيكون العود جايزا اجاب عنه المصنف بان
هذا الاستدلال في النقض غير متوجه لان الدليل
الذي ذكرناه على امتناع اعادته دل على امتناع
اعادة التذكر بعينه وغاية ما في الباب ان يقال
ان الحاصل في التذكر في الزمان الثاني مثل الحاصل
فيها في الزمان الاول لكن لا يلزم من تماثل الشيئين لونهما

متحدين واحتج الامام على امتناع اعادة المعدوم نافلا
عن القائلين بهذا القول بوجوه الاول انه لو صح اعادته
لكان متصفا بامكان العود واللازم باطل فالملزوم
كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بيان انتفاء اللازم
فلان الامكان صفة وجودية ويستحيل ان يتصف
العدمي بها لامتناع اتصاف الامور العدمية بصفة
وجودية والثاني انه لو امكن اعادته لامكن اعادة
الوقت الذي هو فيه ابتداء فيمكن ان يعاد ذلك المعدوم
مع ذلك الوقت فيلزم ان يكون مبتدا من حيث انه معاد
والثالث انه لو امكن عوده لامكن عوده مع اتحاد
مثله والثاني محال فيكون المقدم محالا وانما قلنا
ان الثاني محال لانه لو لم يكن محالا لزم عدم الامتياز
بين الاثنين وهو ظاهر الاستحالة وفي هذه الادلة التي
ذكرها الامام نظر اما في الاول فلا نسلم كون
الامكان صفة وجودية بل انه اعتبار عقلي يحصل في
الذهن عند نسبة الماهية الممكنة الى وجودها
الخارجي واما في الثاني فلا نسلم صدق الملازمة القابلة

بانه لو امكن عوده لامكن عود الوقت الذي هو فيه
ابتداء وانما يلزم ذلك ان لو امكن اعادة كل معدوم
ونحن ما ادعينا ذلك وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لو
امكن اعادته لامكن اعادة الوقت الذي هو فيه ابتداء
منفردا لامكن اعادتهما معا ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نسلم انه يلزم ان يكون مبتدا من حيث معاد وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك الوقت معادا واما الثالث
فلانا لا نسلم الملازمة القابلة بانه لو امكن عوده مع
اتحاد مثله وانما امكن وجود مثله وهو ممنوع

قوله رحمه الله المسئلة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان وانها اي شيء هو

اختلفوا في حقيقة الانسان فبعضهم قالوا ان
الانسان هو هيكله المشاهد المحسوس وبعضهم قالوا
هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا يزيد بالنمو
ولا ينقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف في داخل
الانسان سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما
فيه الى باقي ذلك الجسم واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم

مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم
قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا هو الدم وبعضهم
قالوا هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها
مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ
والكبد ومنها ينفذ في العروق والاعصاب الى ساير
الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو المزاج
المعتدل الانساني وبعضهم قالوا هو تخطيط الاعضاء
وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره ٥
وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحيوة وجميع ذلك اعراض
والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا انه جوهر غير
جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فهذه جميع
هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد اعلم ان العقلاء
اختلفوا في حقيقة الانسان وهي اختلاف الاقوال فيها لا
يخلو من ان يكون هذا الهيكل المحسوس او شيا داخلا فيه
والاول اختيار طايفة عظيمة من المتكلمين وهو ضعيف
لوجهين احدهما ان هذا الهيكل تتغير ويتبدل وحقيقة
الانسان لا تتغير ولا يتبدل وما يتغير ويتبدل غير ما لا

يتغير

يتغير ولا يتبدل فحقيقة الانسان غير هذا الهيكل المحسوس
وانما قلنا ان حقيقة الانسان لا يتغير ولا تتبدل لان كل
واحد يعلم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل هذا
اليوم بعشرين سنة وثانيهما ان الانسان قد يكون
غافلا عن هذا الهيكل المحسوس ولا يكون غافلا عن
حقيقته والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وان كان الانسان
جسما داخلا في هذا الهيكل المحسوس فالقول فيه على
وجوه احدها انه هو الاجزاء الاصلية الداخلة في تركيب
الانسان وبيانه ان اجزاء هذا البدن على قسمين احدهما اصلية
باقية من اول العمر الى اخره من غير ان يتطرق اليها شي من
التغيرات من الانحلالات والزيادات والنقصانات وثانيهما
اجزاء عرضية تزيد وتنقص فالانسان هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول عمره الى اخره وهذا القول اختيار المحققين
من المتكلمين وثانيها وهو قول النظام انه جسم لطيف
في داخل الانسان سار في اعضائه واذا قطع منه عضو
تقلص ما فيه الى باقي الاعضاء ذلك الجسم واذا قطع منه
بحيث لم يمكن له ان يتقلص الى عضو اخر مات الانسان

وثالثها وهو قول ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب ورابعها
انه مجموع الاخلاط الاربعة بشرط ان يكون لكل
واحد منها مقدار معين واحتجوا عليه بانه كلما كانت
هذه الاربعة باقية على كمياتها المخصوصة وكيفياتها
المخصوصة كانت الحيوة باقية وكلما لم تبق تلك
الكميات زالت الحيوة وهذا ليس بيقيني لان الدوران لا
يفيد اليقين وخامسها انه الدم لكونه اشرف اخلاط
البدن وسادسها انه الروح وهو جوهر مركب من بخارية
الاخلاط اعني الارواح المتكونة من الاخلاط النافذة في
الاعضاء الرئيسية التي هي القلب والكبد والدماغ
ثم منها الى الاعصاب والعروق ثم الى سائر الاعضاء وهي
قابلة للحس والحركة والحفظ والذكر والقول بجميع ما
ذكرنا قول بان الانسان جوهر وفيه اقوال كثيرة لم
نذكرها المصنف والثاني وهو ان يكون الانسان
جسمانيا وفيه اقوال احدها المزاج المعتدل للانسان
نوع واحد من الاعتدال وهو قول جالينوس وبعض الاطباء
واستدلوا على ذلك بالدوران وهو انه كلما حصل

الاعتدال

الاعتدال للمزاج حصل الانسان وكلما لم يحصل الاعتدال
للمزاج بطل الانسان وهو ضعيف لما عرفت وثانيها انه
عبارة عن تخطيط الاعضاء وشكلها الذي لا يتغير
من اول عمره الى اخره وثالثها انه العرض المسمى بالحيوة
وجميع ما ذكرنا ههنا اعراض والثالث وهو ان لا
يكون الانسان جسما ولا جسمانيا اختيار جمهور الحكماء
من قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي وبعض الامامية ومن
المتأخرين مذهب الغزالي ولابي القاسم الراغب والامام فخر
الدين الرازي في بعض كتبه واستدلوا على صحة
مذهبهم بوجوه احدها ان الانسان عالم بذاته وغافل
عن هذا الهيكل المحسوس وعن كل واحد من اعضائه وعن
مزاجه وعوارضه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته
مغايرة لاعضائه وعوارضها الثاني ان الانسان يعقل
البسيط ضرورة لان معقولاتها اما بسائط واما مركبات
وايما كان يلزم ان يكون معقولاته بسائط فان كان
الاول فظاهر وان كان الثاني يلزم ان يكون عاقلا للبسائط
لكون المركب مركبا من البسائط واستلزام تصور

المركب تصور لبسائطه وإذا ثبت أنه يعقل البسيط لا
الحال في أحد جزئيها غير الحال في الجزء الآخر وكل جسم
وجسماني مركب فالعاقلة غير جسم وجسماني لا يقال
إن قولكم الحال في المنقسم ينقسم منقوض بالنقطة فإن
النقطة حالة في الخط الذي هو منقسم وليست بمنقسمة
وكذلك الوحدة حالة في الواحد المنقسم مع أنها ليست
بمنقسمة وكذلك الإضافة لأنا نقول الحال في المنقسم
على سبيل السريان منقسم وحينئذ لم يرد النقض بالنقطة
لكونها غير سارية في الخط ولا بالوحدة والإضافة
لكونهما عقليين وليس حلول البسيط في العاقلة كذلك
لأن التعقل يستدعي حصول صورة المعقول في العاقل
على سبيل التقرر والارتسام الثالث أن العاقل أعني
الإنسان يعقل المعقولات الكلية مجردة عن المادة فالقوة
العاقلة لها كذلك وإلا لكان لها وضع ومقدار
مخصوصان فالحال فيها يجب أن يكون كذلك بعده
ولو كان كذلك لم تكن تلك المعقولات كلية
والمقدر بخلافه والرابع أن القوة العاقلة ليست بجسم

ولا جسماني وإلا لزم أحد الأمرين وهو إما أن يكون دائمة
التعقل لمحلها أو دائمة اللاتعقل والقسمان باطلان وأما
بيان لزوم أحد الأمرين فلأن صورة ذلك الجسم أو الجسماني
لا يخلو إما أن تكون كافية في تعقلها إياه أو لم تكن
كافية فإن كان الأول لزم الأول وإن كان الثاني
توقف تعقلها إياه على حصول صورة أخرى ممتنع أخرى
لامتناع صورتين في مادة واحدة وإذا بطل هذان القسمان
تعين أن يكون القوة العاقلة إما دائمة التعقل أو دائمة
اللاتعقل كذلك الجزء وكل واحد من اللازمين باطل
لأنها تعقل ذلك الجزء في بعض الأوقات ولا تعقله في البعض
الآخر الخامس أن القوة العاقلة تعقل السواد والبياض معاً
فيكون مجردة وإلا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد

قوله رحمه الله المسئلة الثالثة في المعاد

اختلف الناس فيه فالدهرية أنكروه وقالوا الإنسان
ينعدم بموته ولا يكون له عود إلى الوجود والقائلون
بأن المعدوم شيء قالوا بأنه ينعدم بموته ثم يعود إلى الوجود
وحينئذ يثاب أو يعاقب أما انعدامه فلقوله تعالى كل

من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب
كونه مثابا او معاقبا في الآخرة والنفاة القايلون بكونه
جسما قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزايه
واضمحلال اعضايه كالتركيب وغيره واعادة جمع اجزايه
واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته وهي عند
اكثرهم يستحيل ان يكون عرضا لان المعدوم لا يعاد
اعلم ان هذا البحث مبني على كيفية تخريب البدن والعالم
على انه كيف يجعل معمورا بعد خراب البدن وهذا هو
المراد من قولنا انه تعالى يعيده اليه حيا عاقلا ويوصل اليه
الثواب والعقاب اما المطلوب الاول فلا شك ان هذا الجسد
يموت فمن قال الانسان هذا الجسد قال بانه يموت ومن قال
الانسان شيء آخر سوى هذا الهيكل اعني النفس قال بان
الانسان لا يموت وهو مذهب الحكماء وقالوا ان هذا الهيكل
ما دام يكون مستعدا لتصرف النفس فيه كان
النفس متعلقة به ومدبرة له ومتصرفة فيه واذا بطل
ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس له وتصرفها
فيه وهو الموت وسيجيء القول فيه واما المطلوب الثاني وهو

عالمه

القول

القول في المعاد فان الاقوال الممكنة فيه خمسة وذلك
لان المعاد اما ان يكون جسمانيا فقط او روحانيا فقط
او كليهما او لا واحد منهما او التوقف فيه فالاول قول
اكثر المتكلمين والثاني قول اكثر الحكماء الا
والثالث قول كثير من المليين واكثر النصارى والرابع
قول الدهرية فانهم قالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون
له عود الى الوجود والخامس قول جالينوس فانه قال لم يظهر
لي ان النفس شيء غير المزاج فبتقدير ان يكون الانسان
عين المزاج فعند الموت يصير فانيا معدوما فلم يمكن
اعادته لان اعادة المعدوم ممتنعة وبتقدير ان يكون
الانسان جوهرا مفارقا باقيا بعد خراب البدن كان
المعاد ممكنا لكنه لما لم يتبين عنده ان الانسان اي
شيء هو لم يجزم بشيء من امكان الاعادة وامتناعها ثم ان
القايلين بالمعاد الجسماني افترقوا فرقتين فرقة قايلون ان
المعدوم شيء وفرقة غير قايلين به اما الاولون فقالوا بانعدامه
وعوده الى الوجود اما انعدامه فلقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه

لهيش

ربك ذو الجلال والإكرام وأما عوده فلوجوب أن يثاب أو
يعاقب إن كان مستحقا للعقاب لما ذكرنا وأما الفرقة
الغير القائلين بأن المعدوم شيء وهم النفاة قالوا كل شيء
هالك إلا وجهه وكل من عليها فان فإن الفناء والهلاك
عبارة عن تلاشي أجزائه واضمحلال أعضائه كالتركيب
وغيره لا عن انعدامه بالكلية لأن إعادة المعدوم عندهم
غير جائزة وإعادته جمع أجزائه وإحداث الأعراض فيه مثل
ما كانت قبل موته اعلم أن المعاد الجسماني يدل
عليه الجواز العقلي وإثبات الوقوع السمعي أما الأول فإنه
مبني على ثلث مقدمات الأولى أن إعادة المعدوم جائزة
فيمكن إثبات أن الأجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها
كما كانت ونحن قد ذكرنا هذه المقدمة في الفصل
السابق الثانية أنه تعالى قادر على جميع الممكنات
والثالثة أنه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية
وهذان المقدمتان قد بينا وإذا كان كذلك فأجزاء
البدن وإن صارت ترابا وهواء وماء ونارا واختلطت بأجزاء
بدن آخر كان الله تعالى عالما بها وإن كان أحدهما في قعر

البحر

البحر الفلاني والآخر على رأس الجبل الفلاني وإذا ثبت هذه
المقدمات الثلث ظهر أن المعاد الجسماني ممكن عقلا
لأنه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله
تعالى عالما به قادرا عليه لكونه من الممكنات وكان
جائز العود وإذا كان جائز الوقوع والأنبياء أخبروا عن
الوقوع يحصل للعقل الجزم بوقوعه لأن الصادق إذا أخبر
عن أمر ممكن الوقوع وجب القطع به وذكر من أنكر
المعاد الجسماني شبهات منها أنه إذا قتل إنسان وأكله
إنسان آخر فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الآكل
فيوم القيمة إما أن ترد تلك إلى بدن كل واحد من المقتول
والآكل أو لا إلى بدن واحد منهما أو إلى بدن أحدهما
دون الآخر والأول محال وإلا لكان الجزء الواحد في حالة
واحدة في مكانين والثاني محال لأن الشيء إنما يعاد أن
لو أعيد جميع أجزائه والثالث أيضا محال لاستلزامه الترجيح
من غير مرجح ومنها أنه تعالى لو أعاد الإنسان فإما أن يعيده
مع الأجزاء التي كانت موجودة وقت الموت أو مع جملة
الأجزاء التي كانت أجزاءه في جميع مدة الحيوة والقسما

باطلان فالقول باعادته باطل اما الاول فلانه يقتضي ان يعاد
الاعمى والاعور والاعرج والمجذوم على هذه الصورة واما
الثاني فلان الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ثم
كفر وصار نحيفا او بالعكس فلو حشر مع جملة
الاجزاء التي كانت اجزاء له في جميع حيوته لزم ان يحشر
سمينا هزيلا وانه محال والجواب ان الانسان
عبارة عن اجزائه الاصلية التي تبقى من اول العمر الى اخره
ولا يزيد ولا ينقص واذا عرفت ذلك فنقول عن الشبهة الاولى
انه يرد الى المقتول ما كان اجزاؤه الاصلية التي يتعلق
بها التكليف هذا هو المعلوم وباقي اجزائه لا يعلم
حالها وهذا هو الجواب عن الشبهة الثانية **قوله رحمه
الله تعالى** والحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم
وبما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويستحيل ان
يكون محل ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسما لوجوب
انقسامه وقبوله الاشارة ووجوب انقسام ما فيه وقبول
ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام
ثم اختلفوا فقال القدماء منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما

يكون تعلقه بالبدن محدثا قال ارسطاطاليس
واتباعه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج الانساني
الحاصل من الاخلاط والعناصر او الاخلاط شرط في
الافاضة الحادثة من مفيض وجوده وليس بشرط في بقائه
ولذلك قالوا باستحالة التناسخ فانه عندهم يقتضي ان
يكون لبدن واحد نفسان احدهما حادثة مع حدوث
المزاج والثانية قديمة تتعلق به على سبيل التناسخ وذلك
محال **اعلم** ان استدلال الحكماء على الحشر هو
انه مفارق ليس بجسم ولا جسماني لكونه محلا للعلوم
الغير المنقسم الغير القابل للاشارة وكل ما كان
محلا لهما كان غير منقسم وغير قابل للاشارة وكل
جسم وجسماني منقسم وقابل للاشارة فاذن الانسان جوهر
مفارق غير جسم وغير جسماني ثم انهم اختلفوا فقال
افلاطون انه قديم لكن تعلقه بالبدن محدث
وقال ارسطاطاليس ومن تابعه انه حادث مع البدن وحدوث
المزاج شرط لحدوثه واستدل على انه قديم بانه لما
كان ابديا وجب ان يكون ازليا ولو كان محدثا

لكان امكان وجوده سابقا على وجوده فلا بد له من محل ومحله
لا يجوز ان يكون شيئا غير مفارق واذ لو كان مفارقا له
لزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة والمقدر
خلافه وفيه نظر اما الاول فلانا لا نسلم الملازمة واما
الثاني فلانا لا نسلم ان الامكان يحتاج الى محل وانما
يحتاج ان لو كان امرا ثبوتيا وهو ممنوع على ما عرفت
واستدل ارسطاطاليس ومن تابعه كابي علي بن سينا
وابي نصر الفارابي على انها حادثة بانها لو كانت قديمة
فلا يخلو من ان تبقى واحدة بعد التعلق بالابدان او لا تبقى
والاول محال والا لزم ان يعلم كل منا ما يعلم الاخر
وهو ظاهر الاستحالة والثاني محال لانها حينئذ كانت
مركبة من المادة والصورة لكونها قابلة للقسمة وان
كان الثاني وهو ان يكون كثيرة فهو محال ايضا
والا لكانت متمايزة والتمايز اما بالذاتيات او باللوازم
او بالعوارض والاولان محالان لان النفوس متحدة بالنوع لانها
لو اختلفت بالنوع بعد اشتراكها في كونها نفوسا
بشرية كانت مركبة وكل مركب جسم فالنفس

جسم

جسم هذا خلف واذا كانت متحدة بالنوع امتنع الامتياز
بالذاتيات وباللوازم والثالث ايضا محال لان الاختلاف
بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن فلا مادة
فحينئذ لا يتحقق الاختلاف بالعوارض ونقول لا يجوز ان
تكون كثيرة قبل الابدان والا لم تتعلق بالابدان
لامتناع تعلق بعضها ببعض الابدان والبعض الاخر منها
بالبعض الاخر من الابدان لاستحالة الترجيح من غير مرجح
قالوا اذا ثبت ان النفس الانساني حادثة فلا بد ان يكون
شرط من شرايط وجوده حادثا والا تخلف المعلول من علة
تامة وهو محال وليس ذلك الشرط الحادث الا المزاج
الانساني المستعد لافاضة واهب الصور وجودها عليه
ولاجل ان حدوث المزاج الانساني شرط في حدوث النفس
الناطقة قالوا باستحالة التناسخ وذلك انه لولا استحالة
التناسخ لزم ان يكون لبدن واحد نفسان احديهما حادثة
مع حدوث المزاج والثانية قديمة تعلقت به على سبيل
التناسخ وذلك محال لان كل واحد يجد ذاته شيئا
واحدا لا شيئين وفي قولهم نظر ٥

قوله رحمه الله واتفقوا على امتناع فنائه قالوا
لان امكان فنائه يستدعي محلا يبقى مع الفناء ولا
نعني بالنفس غير ذلك الباقي فاذن الفاني على ذلك
التقدير انما كان عرضا زال عن محله والنفس ليس
بعرض اعلم ان الحكماء اتفقوا على انه لا يجوز
الفناء عليها لانه لو امكن الفناء عليها لكان فيه
شيء قابل لفنائه موجود معه فيكون مركبا فقد
فرض انه بسيط هذا خلف ولئن سلمنا عدم امتناع له
تركيبه لكن نقول الجزء القابل للفناء والموجود معه
هو النفس ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي فاذن الفاني
يكون عرضا لها لا ذاتيا لها قوله رحمه الله
الرابعة في الثواب والعقاب اما بدنيان كاللذات
الحسية والالام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم
والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلهما لا يعلم الا
بالشرع واللذة ادراك ملائم من حيث هو ملائم والالم
ادراك مناف من حيث هو مناف فان كان ادراكها
بالحواس فهما حسيان ويشترط الاحساس بهما ان لا يكونا

مستمرين فان الانفعال المستمر بما يبطل الاحساس وان كان
ادراكهما بالعقل فهما عقليان والعقلي اثبت لكونه
ابعد من الانفعال المؤدي للزوال واوفر لاستغنائه عن
توسط الالة واكمل لكون الموانع فيه اقل اعلم
ان الثواب هو اللذة والعقاب هو الالم ثم ان ادراكهما اما
بالاحساس او بالعقل فان كان الاول فاما ان يكون
بالحواس الظاهرة كالاكل والشرب والوقاع وغير
ذلك واما ان يكون بالحواس الباطنة كالتعظيم
والاجلال او كالخزي والهوان ويسمى ما كان مدركا
بالحس الظاهر بثواب بدني او عقاب بدني ويسمى ما كان
مدركا بالحس الباطن بثواب او عقاب نفساني ويشترط ط
فيما كان مدركا بالاحساس ان لا يكون مستمرا
والا لبطل الاحساس به لتعود النفس بها وان كان
الثاني وهو ان يكون الادراك بالعقل يسمى الثواب
والعقاب والمدرك به عقليين والثواب والعقاب
العقليان اثبت لكونهما امرا كليا بعيدا عن التغير
والزوال بخلاف الحسي واوفر لحصوله بلا واسطة ولكون

الأمور الكلية المدركة بالعقل أكثر من الأمور الجزئية
المدركة بالحس الموجبة للألم واللذة ولأكمل لكون
الإدراك العقلي إدراكاً موصلاً إلى كنه حقيقة الشيء
غير مشوب بالماديات والجزئي خلاف ذلك **قوله رحمه
الله** الخامس فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب
قالوا الإسلام أعم في الحكم من الإيمان وهما في الحقيقة
واحد أما كونه أعم فلأن من أقر بالشهادتين كان حكمه
حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما كون الإسلام في
الحقيقة هو الإيمان فلقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام
واختلفوا في معناه فقال بعض السلف الإيمان إقرار
باللسان وتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت
المعتزلة أصول الإيمان خمسة التوحيد والعدل والإقرار
بالوعد والوعيد والقيام بأمر المعروف والنهي عن
المنكر وقالت الشيعة أصول الإيمان ثلثة التصديق
بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في أفعاله والتصديق
بنبوة الأنبياء وقال أهل السنة هو التصديق بالله وبكون

التي

النبي صلى الله عليه وسلم صادقاً والتصديق بالأحكام
التي تعلم يقيناً أنه صلى الله عليه وسلم حكم بها
دون ما فيه الخلاف أو الاشتباه والكفر يقابل الإيمان
والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم إلى كبائر وصغائر
ويستحق المؤمن بالإجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر
الخلود في العذاب وصاحب الكبيرة عند الخوارج
كافر لأنهم جعلوا العمل الصالح جزءاً من الإيمان وعند
غيرهم فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية لا يكون
فاسقاً وجعلوا الفاسق الذي لا يكون كافراً منزلة
بين المنزلتين الإيمان والكفر وهو أن لا يكون في النار
خالداً وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقاً وقد
لا يكون ويكون عاقبة أمره على التقديرين الخلود
في الجنة **اعلم** أن العبد هل يستحق بطاعته الثواب
وبمعصيته العقاب أم لا يستحق فيه خلاف اتفقت
المعتزلة على ذلك إلا أبا القسم البلخي والشيخ المفيد
فإنهما زعما أن الثواب تفضل وأنه يكفي في حسن
تكليف الله تعالى إيانا سوابق نعمه علينا واتفقت

اهل السنة على انه لا يستحق ذلك بل الثواب تفضل من الله تعالى
واستدل القائلون بالاستحقاق بانه لو لم يستحق
الثواب لما حسن التكليف واللازم محال فالملزوم محال
اما الملازمة فلان التكليف الزام المشاق العظيمة فلولا
ان في اداء التكليف استحقاق منفعة عظيمة لا يحسن الابتداء
بها لما حسن التكليف لكونه مستغنيا عن التكليف
وعالما بانه ليس سببا لوصول النفع الى الغير حينئذ واما
انتفاء اللازم فلانه واقع من حكيم لا يفعل القبيح فلا بد
فيه من حصول وجه الحسن وانتفاء وجه القبح ووجه
حسنه هو انه تعريض لمنزلة رفيعة لا يحسن ايصالها اليه
الا بالاستحقاق وهو اداء التكليف وكل ما كان
كذلك فهو حسن فالتكليف حسن وانما قلنا ان
ايصال تلك المنزلة الرفيعة اليه بغير التكليف قبيح لان
الاجلال والتعظيم للصبيان والمجانين قبيح واجلال
العلماء الزاهدين ليس بقبيح واعلم ان هذه المنازعة مبنية
على الحسن والقبح العقليين فمن قال بهما قال ان العبد يستحق
الثواب او العقاب بطاعته او معصيته ومن لم يقل بهما

لم يقل بانه مستحقهما وظهر من الدليل الذي ذكره المعتزلة
انه كان مبنيا على الحسن والقبح العقليين واذا عرفت
ذلك فنقول ان سبب استحقاق العبد الثواب والعقاب
هو الايمان بلا خلاف لكن الخلاف في حقيقة الايمان
وان الاسلام هو عين الايمان او اعم منه او مباين له
قال المصنف رحمه الله انه اعم منه ومساو
له من وجه اخر اما الاول فلان كل من اقر بالشهادتين
كان حكمه حكم المسلمين ولم يكن حكمه حكم
المؤمنين وكل من كان مؤمنا كان مسلما اما الاول
فلقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا والظاهر من هذه الاية ان احدهما اعني الاسلام
اعم من الاخر اعني الايمان لتحقق الاول دون الثاني فظاهر
لكون الايمان مستلزما للاسلام واما كون الايمان
والاسلام متساويين من وجه اخر فلان تصديق كل واحد
منهما مستلزم لصدق الاخر لقوله تعالى ان الدين عند
الله الاسلام ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الاية
دالة على انحصار الاسلام في الدين ولئن سلمنا ذلك

لكن لا نسلم ان الدين مخصص في الايمان لابد له من دليل
واما الخلاف في حقيقة الايمان مع اتفاقهم على انه
اما ان يكون انما التصديق بالقلب او لعمل الجوارح او
لمجموعهما والاول مذهب الشيعة والسنة وجهم
بن صفوان والثاني مذهب ابي الهذيل العلاف وعبد الجبار
وابي علي وابي هاشم والكرامية والثالث مذهب
اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن الاقرار
باللسان والتصديق بالقلب والعمل الصالح بالجوارح
واستدل الاولون على صحة مذهبهم بوجوه الاول انه
تعالى جعل محل الايمان هو القلب فقال الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان وقال ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان ومعلوم
ان القلب محل الاعتقاد والثاني انه لو كانت الاعمال
الصالحة داخلة في الايمان لم يجز عطفها عليه لامتناع
دخول المعطوف في المعطوف عليه لكنه عطفها
عليه لقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات الثالث
انه لو كانت الاعمال الصالحة داخلة في حقيقة الايما ن

لزم

لان انتفاء ع

لزم انتفاؤه عند انتفائها جزء واحد من الماهية المركبة
من الاجزاء مستلزم لانتفاء تلك الماهية والعلم به
ضروري لكنه ثبت عند انتفائها لقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في
القتلى فسمى قاتل النفس عمدا عدوانا بالمؤمن ولقوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان
بغت احديهما على الاخرى فسمى الباغي مؤمنا ولقوله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهذا دليل على انه
قد يكون الايمان موجودا مع كونه ملبوسا بالظلم
والا لم يكن لقوله تعالى ولم يلبسوا فائدة واستدل
المعتزلة على صحة مذهبهم من وجوه احدها ان فعل الواجبا ت
هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات والاسلام ع
هو الايمان وانما قلنا ان فعل الواجبات هو الدين
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين
القيمة فقوله وذلك راجع الى كل ما تقدم ذكره
فوجب ان يكون ما تقدم هو الدين وهو فعل الواجبا ت

وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام
هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه وجه الاستدلال ان الايمان مقبول
فلو كان غير الاسلام لم يكن مقبولا عملا بهذه
الاية فيكون الاسلام هو الايمان والثاني ان
قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى يوم القيا مة
فقاطع الطريق لا يكون مؤمنا اما المقدمة
الاولى فلانه يدخل النار لقوله تعالى في صفتهم ولهم
عذاب عظيم وكل من يدخل النار فقد اخزى
لقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته والله تعالى لم يكذبهم على ذلك
فدل على صدقهم فيه واما المقدمة الثانية وهي ان
المؤمن لا يخزى فلقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين
امنوا معه والثالث قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني
الزاني وهو مؤمن وقوله لا ايمان لمن لا امانة له وللقائل
ان يقول في نصرة الاول ولئن اما على الدليل الاول فلانا نقول

ان كل دين هو الاسلام وقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام غير دال عليه واذا لم يكن كليا لم
ينتج لوجوب كلية الكبرى على ما تحقق في
المنطق ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل
اسلام هو الايمان وقوله ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه غير دال على هذا المطلوب لجواز
ان يكون اعم من الايمان فيكون الايمان نوعا
من انواع الاسلام وهذا لا يكون مقبولا واذا
لم يصدق كليا لم ينتج لما ذكرناه الان واما على
الدليل الثاني فلانا نقول ما تعنون بقولكم قاطع
الطريق يخزى يوم القيامة اتعنون كليا ام تعنون
جزئيا فان اردتم الاول منعنا صدقه وقوله تعالى
ولهم في الاخرة عذاب عظيم غير دال على ان
كل من كان كذلك كان له عذاب النار ولئن
سلمنا ذلك لكن لا نسلم صدق قولكم كل
من ادخل النار فقد اخزى وقوله تعالى ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته لم يدل عليه لانا لا نسلم ان من

للعموم ولئن سلمنا لكن لا يلزم صدقه لكونه حكاية
عن اهل النار وليس كل ما كان حكاية عنه كان
صادقا وعدم تكذيب الله تعالى في ذلك غير دال على
كونهم صادقين ثم ان الايمان لا يتقرر عند المعتزلة
الا عند تقرر خمسة اشياء احدها التوحيد والثاني
العدل والثالث الاقرار بالنبوة وبالوعد والوعيد والرابع
القيام بالامر بالمعروف والخامس القيام بنهي المنكر
وهذه هي اصول الايمان وعند الشيعة اصول الايمان
ثلثة بمعنى انه يتقرر عند وجود هذه الثلثة وينتفي عند
انتفائها كلها او احدها او اثنين منها احدها التصديق
بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والثاني
التصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وعند
اهل السنة اصول الايمان اثنان احدهما التصديق بالله تعالى
والثاني التصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم وبالاحكام
التي تعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون الاحكام
التي فيها خلاف او اشتباه فالامامة من الاصول عند
الشيعة وليست من الاصول عند غيرهم فاذا عرفت معنى

مطلب الايمان لا يتقرر عند المعتزلة الا عند تقرر خمسة اشياء

مطلب عند اهل الشيعة اصول الايمان ثلثة

مطلب عند اهل السنة اصول الايمان اثنان

الايمان

الايمان عرفت معنى الكفر لكونه مقابلا له تقابل التضاد
او تقابل العدم والملكة واذا عرفت معنى العمل الصالح عرفت
الذنب لكونه مقابلا للعمل الصالح والذنب منقسم الى كبائر
وليستحق قبائح صغائر ثم ان جميعهم اتفقوا على ان المومن يستحق
الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار ثم ان العاصي
اما ان يكون صاحب صغيرة او صاحب كبيرة فان كان
الاول فهو ايضا يستحق الجنة وان كان الثاني فهو كافر
عند الخوارج لان كل عصيان عندهم هو الكفر
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وهو في غاية الضعف وعند المعتزلة غير مومن وغير كافر
لكون الاعمال بالجوارح داخلة في الايمان عندهم
وله منزلة بين المنزلتين وعند غيرهم من الشيعة والسنة
لا يخرج عن الايمان فان المومن عندهم قد يكون فاسقا
وقد لا يكون وعلى التقديرين يلزم الخلود في الجنة
واستدلت المعتزلة على ان عقاب الفاسق المصر على الدوام
مقطوع به بانه لولا ذلك لزم احد الامور الثلثة وهي اما
عدم كون كلمة من للعموم في قوله ومن خفت موازينه

فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون للاستغراق
خاصة واما عدم كون الخلود للدوام فقط واما جواز
الكذب على الله تعالى وكل واحد منها محال اما الملاز مة
فلان كلمة من فيه اما للاستغراق او ليس كذلك
فان كان الثاني فهو الامر الاول وان كان الثاني فلا يخلو
من ان يكون الخلود فيه للدوام او لم يكن فان كان
الثاني فهو الامر الثاني وان كان الاول فهو الامر
الثالث لانه تعالى اخبر ان يعاقبهم جميعا على الدوام وليس
كذلك على هذا التقدير واما بطلان كل واحد
من اللوازم فاما الاول فلان من للعموم لاولي العقل والذ ی
يدل عليه انه لولا ذلك لم يصح الاستثناء اى قدر كان
من هذه الاجناس من هذه الكلمة لكنه يصح فعدم
كونه للعموم باطل اما الملازمة فلانه لو لم تكن
كلمة من لوجوب استغراق جميع ما يصلح له لم يكن
بعضها يصلح له داخلا في المستثنى منه اما مطلقا
واما على بعض الوجوه ولو كان كذلك لم يكن
اخراج ذلك البعض عنه ولو كان كذلك لم يصح استثنا

بالملك

اى قدر شاء لان الاستثناء هو اخراج الشيء عن جملة لولا
اخراجه عنها بالا وما يجري مجراها لوجب دخوله فيها
ولا يرد علينا النقض بالاستثناء المنقطع لان كلامنا
في الاستثناء المنقطع ليس كذلك واما صحة استثناء
اى قدر كان من ذلك الجنس غير خفي والخصم يساعده
واما الثاني فلانه لولا وجوب الخلود للدوام لكان
للمكث المنقطع حقيقة اما على الانفراد او على صحة
الاشتراك وهو باطل لانه لو كان للمكث المنقطع
لم يجز سلب الخلود عن المكث المنقطع لكنه جائز لقوله
تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد فسلب الله تعالى
الخلد عن كل بشر كان قبله عليه السلام وان كان
لكثير منهم مكث طويل واما الثالث فالكذب
قبيح والقبيح محال عليه تعالى وهكذا الاستدلال
بجميع عمومات القرآن في الوعيد ولنا ان نجيب عن
ذلك بان نقول لا نسلم ان من للاستغراق قوله والا لما
صح استثناء اى قدر كان من ذلك الجنس قلنا متى اذا
كان للخصوص او اذا كان مشتركا بينهما فالاول

مسلم والثاني ممنوع فان الفاظ العموم مشتركة عندنا
بين العموم والخصوص حقيقة بدليل استعمال تلك
الكلمات تارة للعموم وتارة للخصوص والاستعمال
دليل الاشتراك ولئن سلمنا عدم الاشتراك لكن
لا نسلم عدم استعماله للعموم بلى لا يجوز استعماله له
على الحقيقة وحينئذ لا يلزم من عدم استعمالها
بالحقيقة عدم استعمالها مطلقا لعدم استلزام انتفاء
الخاص انتفاء العام ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الاستثنا
هو اخراج الشيء عن جملة لولا اخراجه عنها لوجب دخوله
فيها واما البرهان على ذلك فان عندنا الاستثناء
اخراج الشيء عن جملة لولا اخراجه عنها لصح دخوله فيها
فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل ولئن سلمنا
بطلان هذا اللازم ولكن لم قلتم عدم بطلان وجود
الخلود للدوام والا لكان حقيقة للمكث المنقطع
قلنا لا نسلم لجواز ان يكون مجازا فيه وبالجملة نحن
في محل المنع فعليكم الدليل واما بطلان اللازم الثالث
فهو انما يتم على مذهب القائلين بالحسن والقبح

العقليين واما على مذهب اهل السنة فلا يتم واستدل
من ذهب الى ان عقاب الفاسق المصر على فسقه مقطوع
به عليه بوجوه الاول قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومعناه ان الله تعالى
لا يغفر الشرك تفضلا لانه يغفر الشرك وجوبا
وهو اذا تاب عن الشرك ويغفر ما دون الشرك تفضلا
وهو اعم من ان يكون صغيرة او كبيرة او قبل التوبة
او بعد التوبة وهو المطلوب والثاني قوله تعالى يا
عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا والثالث قوله تعالى وان
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي مع ظلمهم
وهذا دليل على حصول المغفرة قبل التوبة الى غير
ذلك

قوله رحمه الله المسئلة السادسة في تمام القول في الوعد والوعيد

اتفقوا على ان
المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون
خالدا فيها واما الذي يخلط عملا صالحا بعمل غير
صالح فاختلفوا فيه قالت التفضيلية من اهل السنة

وغيرهم عسى الله ان يعفو عنهم برحمته او بشفاعة
نبيه صلى الله عليه وسلم والا فيدخل جهنم ويعذبه
عذابا منقطعا ويرده الى الجنة ويخلد فيها لكونه
مؤمنا وقالت الوعيدية من المعتزلة وغيرهم ان
صاحب الكبيرة ان لم يتب كان في النار خالدا
ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه
اذا اقدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله
الصالحة المتقدمة ويكون معاقبا على ذلك الذنب
ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان يوازن
اعماله الصالحة وذنوبه الكبائر ويكون
الحكم للاغلب قيل لهم ان غلب احدهما لم يكن
له ان يكون له تأثير فيما غلب عليه قالوا في جوابه
للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللكبيرة استحقا
عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق
الآخر ان ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من احد الاستحقا
بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهذا مأخوذ من قول
الحكماء في المزاج فانهم قالوا تكسر سورة كل

عنصر

عنصر سورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى
يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في
العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو
عنه اذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح واطفال
الكفار ملحقة بهم عند اهل السنة ويحشرون في
نعيم بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوا
في هذا الباب اعلم ان اكثر ما في هذه
المسألة ذكرناه لكن نذكره على وجه خفيف
وهو ان المتكلمين اتفقوا على ان المؤمن الغير الفاسق
يكون ابدا في الجنة وعلى ان الكافر يدخل النار
خالدا فيها واما المؤمن الفاسق وهو الذي خلط عملا
صالحا بغير عمل صالح فذهب التفضلية من الشيعة
والسنة الى ان احد الامور الثلاثة حاصل وهو اما ان
يعفو الله تعالى عنه برحمته لقوله تعالى ويعفوا
عن كثير واما يرحمه بشفاعة نبيه صلى الله عليه وسلم
واما يدخله جهنم ويعذبه عذابا منقطعا ثم يرده الى
الجنة ويكون مخلدا فيها لكونه مؤمنا وذهب

احكام اطفال المشركين في الآخرة ٥
يجيء في شرح حكم اطفال المؤمنين والمشركين مفصلا ٥

الوعيدية من المعتزلة والشيعة إلى أن صاحب الكبيرة
إن لم يتب يبقى في النار مخلدا وقد ذكرنا أدلة كل
واحد من المذهبين ثم اختلفوا فقال أبو علي الجبائي بالإحباط ط
وهو أنه إذا أقدم على كبيرة ولم يتب أحبطت الكبيرة
جميع أعماله الصالحة المتقدمة ويكون معاقبا على
ذلك الذنب أبدا وإليه أشير بقوله تعالى حبطت أعمالهم
وقال أبو هاشم بالموازنة وهو أن توازن أعماله
الصالحة وذنوبه الكبائر حتى أيهما غلبت على الأخرى
فالحكم للغالب فإن الموازنة تستلزم أحد الأمور وهو
إما المساواة وإما غلبة الطاعة على المعصية وإما غلبة
المعصية على الطاعة وقد أورد عليه ما أورد على المزاج
وهو أنه إن صار أحدهما مغلوبا لم يبعد غالبا لم يبعد وإن صار غالبا صح
مغلوبا وقد أجيب عنه بمثل ما أجيب ثمة وهو أن
العمل الصالح له استحقاق ثواب وللكبيرة استحقا ق
عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق
الآخر بأن ينقص من الزائد مثل الناقص حتى يبقى الآخر
بقية من أحد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك

وهو مسروق من قول الحكماء في المزاج فإنهم قالوا المزاج كيفية
متوسطة متشابهة حاصلة من كيفيات مختلفة بسبب
اختلاط العناصر فإنها إذا اختلطت انكسرت سورة
كيفية كل واحدة منها بسورة كيفية الأخرى
واعترض عليه الحكماء المتكلمون بأنكم تقولون أن العلة
مقارنة للمعلول فلو كان الكاسر لسورة كل واحدة
منها سورة الأخرى لكان محالا لأن الانكسارين إما أن
يحصلا دفعة واحدة أو لم يحصلا وكل واحد منهما محال
أما الأول فلأنه يلزم أن يكون الشيء في آن واحد منكسرا أو الأول صح
غير منكسر وكاسرا أو غير كاسر وأما الثاني
فلأن المغلوب لا يكون غالبا أجيب عنه بأن الكاسر
هو الصورة والمنكسر هو الكيفية فصورة كل
واحدة منها تكسر كيفية الأخرى وهي باقية من غير
انكسار ولا يلزم ما ذكرتموه من المحال وقد أورد
عليه أيضا أن الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية
فيعود المحذور وأجيب عنه بأن الحق هو أن الكاسر
هو الكيفية والمنكسر هو المادة فإن المادة بجعل

مادة الآخر مستبعدة لأن ينقص منه كيفية التي لها
وليس بواجب أن يكون الكاسر هو الصورة فإن الماء
البارد والحار إذا امتزجا يحصل بينهما كيفية متوسطة
من غير حصول الصورتين فيهما ونحن قد ذكرنا دليلاً على
إبطال قول المعتزلة فلا يحتاج إلى أن يكرره وأما
صاحب الصغيرة عندهم فهو معفو عنه بالاتفاق
لأنه لا تأثير للصغيرة في العمل الصالح اعلم أن حكم
الأطفال في الآخرة كيف هو فقال الخوارج إنهم
يحكمون عليهم بحكم آبائهم وأمهاتهم فأطفال
المؤمنين مؤمنون بإيمان آبائهم وأطفال الكفار كافرون بكفر
آبائهم يخلدون معهم إما في الجنة وإما في النار وذهب
الأشاعرة وغيرهم إلى أنهم يحكمون بالكفر والإيمان
لكن الله يؤجج ناراً يوم القيامة ويأمر باقتحامها فمن
اقتحم فيقول الله تعالى هو الذي لو أمرته في الدنيا بشيء
امتثله فيأمر به إلى الجنة ومن لم يقتحمها فيقول هو
الذي لو أمرته في الدنيا بشيء لم يمتثله فيأمر به إلى النار
وقال ابن الراوندي إن الله تعالى يكمل عقولهم يوم القيمة

مطلب حكم الأطفال في الآخرة

المؤمنين ع

ن

لينظروا

لينظروا فمن نظر واستدل وآمن أمر به إلى الجنة ومن
أعرض عن النظر ولم يؤمن أمر به إلى النار وذهب قوم
من الأشاعرة إلى أن الاعتبار بمعلوم الله تعالى فمن
كان في معلومه أنه لو عاش لكان مؤمناً كان
من أهل الجنة ومن كان معلوماً أن لا يؤمن كان من
أهل النار وقالت الكرامية إنهم مؤمنون ويدخلون
الجنة بإيمانهم إلا أن أطفال المؤمنين يكونون مخدومين
ينزلون درجة آبائهم وأطفال الكفار يكونون
خادمين لأهل الجنة وذهب العدلية إلى أنهم جميعاً
ليسوا بمؤمنين ولا كفار وأنهم جميعاً من أهل
الجنة والحق أن لا يكونوا مثابين ولا مؤمنين ولا
كافرين لأنهما تابعان للتكليف والتكليف
منتف منهم فهذا جميع ما قالوا في هذا الباب
قوله رحمه الله تعالى أما القائلون بالثواب
والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية أبداً فإن
كانت مدركة لذاتها ولذاتها وأن الباقية معتقدة
لما يجب عليه أن يعتقدها متحلية بالأخلاق الفاضلة

ن

الذوات الباقية السارية لعالم
عم معلول الأول عم الكل الى
العاكس فقد اكده الحكيم
عند الشيخ الشهاب السهروردي ايها الا
لعد والحكيم ... حكم
الاشراق

والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء
الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها
كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة
الادراك للذوات الباقية معتقدة لما لا يكون
مطابقا لنفس الامر مايلة الى اللذات البدنية منغمسة
في الامور الدنياوية الفانية متخلقة بالاخلاق الفاسدة
وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل
العقاب الدائم لفقدان ما ينبغي لها ووجود ما لا ينبغي
معها دايما وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل
الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وان كانت
الخيرات او الشرور غير متمكنة منها تمكن الملكات
بل كانت معرضة للزوال والفوات زالت سعادتها
وشقاوتها بزوالها والنفوس الخالية عن الطرفين
كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متالمة ويكون
لها لذات ضعيفة بحسب ادراكها لذاتها ولا بد
لها منه والله تعالى اعلم بحقايق الامور اعلم
ان في احوال النفس بعد مفارقة البدن اختلافا عند

القايلين بوجود النفس الناطقة فمنهم من قال بانها تنعدم
عند انعدام البدن وتعود عند عوده وهو ضعيف
لانا بينا انها لا يمكن ان تنعدم وان اعادة المعدوم
محال ومنهم من قال ان وجود تلك النفس موقوف
على ذلك البدن فاذا انعدم ذلك البدن وجب انعدام
النفس وفيه نظر ايضا لانا لا نسلم ان وجود النفس
موقوف على البدن حدوثها متوقف عليه فانه
شرط معد لحدوثها ولا يلزم من انعدام شرط
حدوث الشيء فان البناء شرط لحدوث البناء ولم
يلزم انعدام البناء عند انعدام البناء وبالجملة
انا بينا انها حادثة مع البدن فلا يلتفت الى اختلافات
فيه وسبب سعادتها ادراك الملايم من حيث
هو ملايم وسبب شقاوتها ادراك المنافي من حيث
هو مناف والملايمة للنفس ادراك الموجودات
بان يحصل لها ما يمكن ان يدرك من الحق الاول بانه
واجب الوجود بري عن النقصان منبع لفيضان الوجود
والخير والجود ثم يدرك معلوله الاول على ما هو

ابه ثم معلوله الثاني والمعلولات على ما هو
عليه هذا بالعقل النظري واما بالعقل العملي
فهو ان يحصل له التنزه من الهيئات البدنية الرديئة
التي يوجب استغراقها في مقتضيات القوى الجسمانية
والغفلة عن العالم العقلي وسبب شقاوتها ان
يحصل لها الشعور بانه امكن لها تحصيل الكمال
باكتساب المجهولات من المعلومات فتشتاق اليه
ويحصل لها تعذب بسبب ذلك وان يحصل لها بسبب
التعلق بالبدن اخلاق مذمومة وهيئات بدنية ردية لا
يقال لو كان الجهل والهيئات البدنية مضرين
موجبين للعذاب وكذلك لو كان الموجودان ادراك ع
كما هي والتنزه عن الهيئات البدنية موجبا للذة
لاحسسنا كل واحد منهما لكنه ليس كذلك
لانا نقول انما لم يحصل اللذة والالم لوجود مانع وهو
استغراق النفس في تدبير البدن فاذا فارقت البدن
ال العائق وتمت السعادة او الشقاوة وبين المرتبة
التي تحصل لصاحبها سعادة ابدية وبين المرتبة التي

تحصل لصاحبها شقاوة ابدية توجب مراتب لانها
لا نهاية لها فيكون بعضها اميل الى السعادة
وبعضها اميل الى الشقاوة وان لم يكن الخيرات
والشرور متمكنة منها تمكن الملكات
وكانت معرضة للزوال والفوات زالت السعادة
بزوال الخيرات والشقاوة بزوال الشرور
واما النفوس الخالية عن الهيئات الموجبة
للسعادة والشقاوة كنفوس الصبيان والبله
فهي غير متألمة لعدم سبب تألمها ويكون
لها لذة ضعيفة لكونها مدركة لذواتها
والشيء لا ينفك عن الذات وقد قيل فيه اقوال
كثيرة ولا قطع بواحد منها والله تعالى
اعلم بحقائق الامور ولنختم الكلام هاهنا
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وذلك
في خمس وعشرين وسبع مائة حامدا ومصليا
ومسلما ٥

هذا كتاب الكتاب الذي في الكتا

ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت

لحد صطعلا لا اب ب ب رس ص ص ط

ب ب ح وح ج خ د ذ ر

ع وف ف ك ل م ر س لا لا و لا ى

الكمه

ع

اعد

ابجد صطعا

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز

س ش ص ض ط ظ ع